

PER BX4878 .B64 no.79-84

Bollettino della Società di
studi valdesi.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/bollettinodellas8219soci

ANNO LXIV

SEMESTRALE
SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE
4° GRUPPO

N. 82

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



OTTOBRE 1944

ARTI GRAFICHE "L'ALPINA" · TORRE PELLICE

SOCIETA' DI STUDI VALDESI

Fondata nell'anno 1881 in Torre Pellice

Via C. Ciano, 2

La Società promuove la pubblicazione di studi e la ricerca di documenti concernenti la storia dei Valdesi e della Riforma Protestante in Italia. Pubblica due Bollettini semestrali, offerti in dono ai soci.

Soci ordinari (L. 5 di iscrizione): Italia L. **10** annue; Estero L. **12** - **Vitalizi** L. **200** - **Onorari** L. **500** - Inviare le quote al Cassiere servendosi del Conto Corrente Postale 2-26959 intestato al Sig. Ernesto Benech, a Luserna San Giovanni.

Riviste in cambio, manoscritti e pubblicazioni vanno indirizzate all'Archivista Prof. Pons. Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia. Quelle inviate in unico esemplare danno diritto al semplice annunzio nella rubrica « *Notizie e Segnalazioni* ».

La *Biblioteca Sociale* è aperta agli studiosi ogni Giovedì dalle ore 14 alle 17.

Il *Museo Storico*, completamente riordinato e notevolmente arricchito, è visibile, di regola, la Domenica, dalle 16 alle 18.

Le versioni bibliche
del secolo della Riforma

SANTI PAGNINI

e la sua traduzione latina della Bibbia

X.

Conclusione

Il 24 d'agosto del 1536 Santi Pagnini, a sessantasei anni d'età spirava lungi da Lucca, sua città natale, a Lione, terra del suo volontario esilio. Durante la sua vita, ben poco e' rimase a Lucca. A undici anni era già a San Domenico di Fiesole, e a Lucca non tornò che di rado. L'ab. Guglielmo Pagnino dice: « Di rado, e solo portatovi sulle ali dell'ubbidienza, fu veduto dai suoi concittadini in Lucca » (66). Difatti, e' vi fu Priore nel Convento di San Romano dal 1507 al 1509; e poi di nuovo Priore in quello stesso Convento, dal 1513 al 1515. Certo è, però, che Lucca non gli uscì mai dal cuore; perchè, fra le cose impossibili nel mondo, questa è impossibilissima: che un lucchese dimentichi la sua Lucca bella. Quando Fra Santi traduceva o meditava il sublime Salmo *Super flumina Babylonis*, anche il cuor suo deve aver detto sospirando:

« S'io ti scordo, o Lucca,
mi s'irrigidisca la destra !
Mi s'attacchi la lingua al palato,
se cesso di pensare a te,
se non metto Lucca
più su di tutte le mie gioie ! » (67).

(66) Ab. Guglielmo Pagnino. Op. cit.

(67) Sal. CXXXVII (Vulgata CXXXVI). *Super flumina Babylonis*. « Salmo di rimembranze del triste esilio ». Il v. 5: *S'io ti scordo, o Gerusalemme, mi s'irrigidisca la destra,* nell'ebraico dice, con frase sospesa: *S'io ti*

Ci è noto che la famiglia Pagnini, da Pagnino che nel secolo decimoquarto venne in tempi torbidi da Prato a rifugiarsi in Lucca, all'ab. Guglielmo che nel decimosettimo scrisse una magra ma importante Vita del suo illustre antenato, nutrì sempre profondi sensi di ammirazione e d'amore per la città che le aveva dato sicuro ricetto. Tutt'i Pagnini consacraron di continuo a Lucca il loro ingegno, furon cittadini preclari, e la Repubblica li ebbe in alta stima e li onorò grandemente. Sentite, per esempio, che cosa dice di Lucca l'ab. Guglielmo. Egli scrive in pieno Secento, in modo ampolloso, scucito, a sbalzi; ma il cuore del buon abate è al suo posto, e il sentimento che ne sgorga è schietto, sincero. « Ebbe Santi i suoi natali in Lucca. Prerogativa non conceduta a tutti, che si nasca in una Città privilegiata a gara dalla Natura e dall'Arte di quanto mai si può desiderare di bello e di buono: l'amenità del sito, le delizie delle ville, la vaghezza degli edificij, la magnificenza dei Tempij, la vivacità degli ingegni, l'attrattiva della loquela, la gentilezza del tratto, il traffico delle mercatanzie, la polizia del vivere, la fortezza de i recinti, la prudenza della nobiltà, la modestia nella plebe, la disciplina nelle milizie, tutte qualità che rendono le città cospicue ».

Due volte adunque Fra Santi fu a Lucca come Priore di San Romano; e tutt'e due le volte, per un paio d'anni circa. Di queste sue dimore, due commoventi ricordi mi piace mentovare. L'uno si riferisce probabilmente al primo biennio del suo Priorato lucchese, e concerne le Monache di San Giorgio. Nei locali occupati oggi dal Penitenziario di San Giorgio fu già un antichissimo monastero. Al tempo del Priorato di Fra Santi il monastero era fiorente, e godeva della speciale simpatia del pio Domenicano. Le monache avevano per lui grande affezione e profonda gratitudine. Esse riconoscevano in lui un generoso benefattore, un savio maestro, un Padre spirituale nel più alto senso della parola. Tanto bene gli volevano e tanta gratitudine provavano per lui, che gli fecero fare un ritratto al naturale, lo posero in chiesa, e si poteva ammirare nella tavola dell'Altar maggiore. L'Altare ebbe più tardi bisogno d'essere restaurato, e le monache vi tolsero la tavola col ritratto, e la collocarono nella clausura, dove fu devotamente conservata per poter avere di continuo anche davanti agli occhi l'immagine che di lui esse portavano indelebilmente impressa nel cuore. Dove il ritratto andasse poi a finire, non si sa. Di altri suoi ritratti non si ha sicura notizia (68), se non questa lasciataci dall'ab. Guglielmo: « Fra Santi fu di statura giusta, gracile anzi che

---

scordo, o Gerusalemme, dimentichi la mia destra... e alcuni intendono: « dimentichi la mia destra *come toccar la cetra*. Io sottintendo invece *i suoi movimenti*: *Dimentichi la mia destra come muoversi*, vale a dire: « diventi irrigidita, paralizzata, inutile ».

(68) Pare che nel 1595 Filippo II, re di Spagna, ordinasse per conto proprio un ritratto di Fra Santi: e nel chiostro del Convento di San Marco (Firenze), nella lunetta della porta che dà accesso all'*Ospizio del Pellegrino*, è un affresco di Fra Bartolommeo: *Gesù, in veste di pellegrino, accolto da due Domenicani;* la leggenda dice che il sommo pittore, in uno di que' due Domenicani riprodusse le sembianze del Pagnini.

no; aveva testa proporzionata alla corporatura, naso profilato, fronte spaziosa, occhio vivace, che spiccava mirabilmente nella carnagione olivastra, e nella capigliatura di color negro fino a tanto che non gli fu imbiancata dal gelo degli anni ». Se ci manca di lui un vero e proprio ritratto, tutto quello che sappiamo del suo carattere, della sua vasta cultura, della nobiltà del suo animo, della illibatezza della sua vita, de' suoi magnifici doni spesi tutti per la Causa del Bene, basta a tenerci viva nel cuore la rimembranza di questo grande Domenicano.

L'altro ricordo è questo. Nella vita di Fra Santi (capitolo IV) ho narrato quale amico, qual fratello, qual vero conoscitore del suo merito artistico Fra Bartolommeo della Porta trovasse in Fra Santi. I legami spirituali che tenevano unite queste due grandi anime, con l'andar del tempo non solo non si rallentarono, ma si fecero più stretti che mai. Ho già ricordato come, verso il 1506, sul termine del Priorato di Fra Santi nel convento di San Marco, Fra Bartolommeo fosse persuaso dalle reiterate istanze degli amici e dall'autorità del suo diletto Priore a riprendere la tavolozza e i pennelli che aveva abbandonato. Ora, nove anni più tardi, ne' primi mesi del 1515, durante il secondo Priorato di Fra Santi in San Romano, è commovente il vedere Fra Bartolommeo recarsi con affettuosa premura da Firenze a Lucca a far visita al dolcissimo amico, col quale aveva in comune tanto tesoro d'idealità artistiche, di aspirazioni sublimi, di profonde e pure esperienze cristiane.

Ho detto a suo luogo che i conventi della Toscana facevano a gara per avere a loro Priore un uomo degno di tanto rispetto e di tanta ammirazione come il Pagnini; ma anche nel campo acattolico ei s'ebbe forti simpatie, e viva brama di annoverarlo come correligionario. Non è maraviglia che un orientalista, un profondo conoscitore della Bibbia e della letteratura ebraica e rabbinica come lui, godesse molte simpatie fra gl'Israeliti colti; e non mancò chi, in campo cattolico, per la preferenza ch'ei dava a certe interpretazioni giudaiche di passi biblici, lo ritenesse un po' troppo ebreo; e, fra i protestanti, non sono stati pochi quelli che hanno fatto sforzi erculei per dimostrare che Santi Pagnini fu de' loro o quasi. La sorte toccata al maestro non poteva non toccare al discepolo. I protestanti, che così giudicarono e giudicano Fra Girolamo Savonarola, giudicarono e giudicano, nello stesso modo, Fra Santi Pagnini. Ma tutti quanti ebbero ed hanno torto. La smania di volere a tutt'i costi trarre cotesti grandi nel loro particolare campo confessionale è frutto più di meschino spirito settario, che di sereno giudizio e d'ampiezza di vedute. Que' protestanti leggono, per esempio, nelle Prediche di Fra Girolamo delle espressioni come queste, relative al come e al quando il Papa possa errare: — « O Frate, il Papa è Dio in terra, ed è vicario di Cristo. — Ciò è vero, ma Dio e Cristo comandano che si ami il proprio fratello, e che si faccia il bene; adunque se il Papa ti comandasse una cosa contraria alla carità, e tu la facessi, tu allora daresti al

Papa più che non a Dio » (69). « Il Papa può errare non solo per false informazioni; ma qualche volta ancora perchè ha in odio la carità, come fu Bonifacio VIII, che fu un Papa cattivo, al quale il demonio disse: Io voglio che tu guasti quest'Ordine dei frati predicatori...: entrò come volpe, morì come un cane. Ed il nostro Ordine spesso ha combattuto e resistito a Papi che volevano il male » (70). E ne concludono subito: « Che di più protestantico di questi giudizj?... Fra Girolamo, qui, non è più cattolico, ma è, per anticipazione, de' nostri ! ».

De' vostri?... dico io. Ma sentite un po' quest'altra campana: « La Chiesa è una, ed ha un sol capo, a similitudine della Chiesa trionfante, di cui deve rendere immagine, governata in cielo da Gesù Cristo... San Giovanni ha detto che deve esserci un solo ovile ed un solo pastore (71); epperò, sebbene Cristo sia in cielo il vero e solo capo della Chiesa, ha pure lasciato San Pietro a rappresentarlo sulla terra, dicendogli: Tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa; e darotti le chiavi del cielo; e quello che tu legherai o scioglierai in terra, sarà legato e sciolto in cielo. Nè questo può intendersi di Pietro solamente, perchè Iddio ha promesso che la Chiesa durerebbe insino alla fine del mondo; deve quindi intendersi di Pietro e de' suoi successori. Onde è manifesto che tutti i fedeli si debbono riunire al Pontefice, come capo supremo della Chiesa Romana, maestra di tutte le altre; *e chi si parte dalla unità e dottrina della Romana Chiesa, senza dubbio si parte da Cristo* » (72). « Io ho sempre creduto e credo tutto quello che crede la Santa Romana ecclesia, e sempre a quella mi sono sottoposto e sottopongo... Io l'ho scritto a Roma, che se ho predicato o scritto cosa eretica... sono contento emendarmi e ridirmi qua in pubblico. Sono sempre parato alla obbedienza della Romana Chiesa, e dico che sarà dannato chi non obbedisce ad essa... Dico e confesso che la Chiesa Cattolica non mancherà mai infino al dì del giudizio...; ed a chiarire poi qual sia questa Chiesa

---

(69) Prediche sopra l'Esodo. Predica XVIII.

(70) Prediche sopra l'Esodo. Predica VII.

(71) Non sfuggano qui due inesattezze di Fra Girolamo. La prima. Non fu San Giovanni ma Gesù che disse: « Ho anche delle altre pecore (e alludeva ai pagani) che non son di quest'ovile (giudaico); anche quelle bisogna che meni; e daranno ascolto alla mia voce, e si avrà un solo gregge ed un solo pastore » (Giov. X, 16). — La seconda. Gesù non disse, come gli fa dire il Savonarola, *e si avrà un solo* ovile *ed un solo pastore,* ma *e si avrà un solo* gregge *ed un solo pastore.* Gesù non predisse mai che sarebbe venuto un giorno nel quale ci sarebbe stato un solo ovile, che avrebbe raccolto tutto quanto il gregge cristiano. Quest'idea si fonda sopra un errore di traduzione che San Girolamo commise nella Vulgata, e che la Vulgata rese poi popolare. No, Gesù non disse che un giorno si avrebbe « un solo *ovile* ed un solo pastore », ma disse: « si avrà un solo *gregge* ed un solo pastore ». Ed è chiaro che un gregge di mille pecore appartenente ad un unico proprietario può, per esempio, esser posto in cinque, sei o dieci ovili, senza che la varietà degli ovili rompa affatto l'unità del gregge. Ma su quest'idea tornerò alla fine del capitolo.

(72) *Trionfo della Croce.* Libro IV, cap. VI.

Cattolica, sono diverse le opinioni, onde io me ne riferisco a Cristo ed alla determinazione della Chiesa Romana » (73).

Io domando se si può esser più cattolici di così. E allora, che cosa volle realmente Fra Girolamo Savonarola? Ecco quello che volle. Volle conservare e rispettare intatto il dogma cattolico, ma al tempo stesso richiamare la Chiesa, dalla corruzione in cui era caduta, alla sua purezza primitiva. Ce lo dica egli stesso quel che voleva.

Prima di tutto, ecco la sua descrizione delle condizioni in cui si trovava la Chiesa. Parlando dei preti, diceva: « La terra è piena di sangue; essi non curano nessuno; anzi, col malo esempio ammazzano ognuno nell'anima sua. Si sono allontanati da Dio, e il loro culto è di stare tutta notte colle meretrici, e tutto il dì a cicalare nei cori; e l'altare è fatto bottega del clero. Dicono che Dio non ha provvidenza nel mondo, che tutto è caso, e non credono che nel sacramento sia Cristo... (74). Fatti in qua, ribalda Chiesa; io ti avevo dato, dice il Signore, le belle vestimenta, e tu ne hai fatto un idolo. I vasi desti alla superbia, i sacramenti alla simonia; nella lussuria sei fatta meretrice sfacciata; tu sei peggio che bestia, tu sei un mostro abominevole. Una volta ti vergognavi de' tuoi peccati, ma ora non più. Una volta i sacerdoti chiamavàno nipoti i loro figliuoli; ora non più nipoti, ma figliuoli, figliuoli per tutto (75). Tu hai fatto un luogo pubblico, e hai edificato un postribolo per tutto. Che fa la meretrice? Ella siede in sulla sedia di Salomone, e provoca ognuno; chi ha danari passa e fa quel che vuole, chi cerca il bene è cacciato via. O Signore, Signore, non vogliono che si faccia il bene. E così, o meretrice Chiesa, tu hai fatto vedere la tua bruttezza a tutto il mondo, e il tuo fetore è salito al cielo. Tu hai moltiplicato le tue fornicazioni in Italia, in Francia, in Ispagna, per tutto. Ecco che io stenderò le mie mani, dice il Signore, io ne vengo a te, ribalda, scellerata; la mia spada sarà sopra i tuoi figli, sopra il tuo postribolo, sopra le tue meretrici, sopra i tuoi palazzi, e sarà riconosciuta la mia giustizia. Il cielo, la terra, gli angeli, i buoni, i cattivi ti accuseranno, e non vi sarà persona per te; io ti darò in mano di chi ti odia » (76).

E come mai la Chiesa era caduta tanto in basso? La causa della corruzione della Chiesa stava, per Fra Girolamo, nella potestà temporale di lei. « Quando la Chiesa era povera, allora era santa; ma quando le fu data la potestà temporale, allora andò per terra la sua potestà spirituale: essa cadde nella polvere delle ricchezze e delle cose terrene, e cominciò a sentire la sua superbia (77).

Riformare la Chiesa! ecco l'aspirazione suprema di Fra Girolamo: « O preti e frati, voi col malo esempio avete messo que-

(73) Predica del 17 febbraio 1496.

(74) Quest'accusa di Fra Girolamo ci dice ch'egli credeva fermamente nella transustanziazione.

(75) Fra Girolamo allude qui chiaramente ad Alessandro VI, il quale scriveva e parlava de' suoi figliuoli come della cosa più normale del mondo.

(76) Quaresimale del 1497. Predica XXII e Predica XXVIII.

(77) Prediche sopra l'Esodo. Predica XII.

sto popolo nel sepolcro delle cerimonie. Io vi dico che bisogna rompere questo sepolcro, perchè Cristo vuole risuscitare la sua Chiesa in ispirito. Credete voi che San Francesco, San Domenico e gli altri Santi abbiano dimenticato la loro religione, e non preghino per essa? Noi tutti dobbiamo pregare per questa rinnovazione. Scrivete in Francia, in Alamagna; scrivete per ogni dove: Quel frate dice che andiate tutti al Signore e facciate orazione, perchè il Signore vuole venire. Su, spacciate via cavallari. Credete forse che noi solamente siamo buoni? che non vi siano dei servi di Dio negli altri luoghi? Gesù Cristo ne ha molti, e ve ne sono assai in Alamagna, in Francia, nella Spagna, i quali stanno ora ascosi e piangono questa infermità. Ve n'è in tutte le città e castella, in tutte le ville e religioni (78), di quelli che hanno questo fuoco. Essi mi mandano a dire qualche cosa all'orecchio, ed io rispondo: — State nascosti infino a che si dirà: *Lazare, veni foras.* — Io sto qui, perchè il Signore mi ci ha messo, ed aspetto che mi chiami; allora manderò fuori una gran voce che sarà udita in tutta la Cristianità, e farà tremare il corpo della Chiesa, come la voce di Dio fece tremare quello di Lazzaro » (79).

E la « rinnovazione » della Chiesa come la concepiva Fra Girolamo doveva consistere in un ritorno a Cristo, in un ridare a Roma, all'Italia, al mondo un nuovo Re, un nuovo Capo spirituale: « Questo nuovo capo è Gesù Cristo; egli vuol essere il vostro re !... Oh Firenze ! (quando non avrai altro capo, altra guida che Cristo) tu allora sarai ricca di beni temporali e spirituali; tu farai la riforma di Roma, d'Italia e di tutti i paesi; tu spanderai nel mondo le ali della tua grandezza » (80).

Cristo, per Fra Girolamo, è la sintesi dello spirito e della vita; e la sintesi della « rinnovazione » da lui vagheggiata, è questa: tornare a Cristo, riconoscer Cristo come Capo supremo, a cui tutto nella Chiesa debba esser subordinato; vivere di una vita che da Cristo prenda la sua ispirazione, e nella comunione spirituale con Cristo cerchi e rinnovi di continuo le proprie energie: vivere, insomma, non come la Chiesa viveva nel Quattrocento, ma come viveva quand'era « povera e santa », e San Paolo poteva scrivere ai cristiani di Roma: « Io rendo grazie all'Iddio mio, per mezzo di Gesù Cristo, che la fede vostra è pubblicata per tutto il mondo » (81).

La riforma della Chiesa che fra Girolamo vagheggiava non era possibile allora. I tempi non erano maturi per una riforma cosiffatta; il rogo del 23 di maggio 1498 ne fu pur troppo la prova eloquente. La Riforma concepita dalla grande anima del Savonarola avrebbe resa inutile la Rivoluzione protestante del Cinquecento; ma per aprir gli occhi alla Chiesa accecata dalla propria superbia e infiacchita dalla propria lascivia, quella Rivoluzione fu necessaria. A mali estremi, rimedj estremi. Degli effetti di cotesta

(78) *Religioni* vuol dire qui *Ordini religiosi*.
(79) Quaresimale del 1497. Predica XXVIII.
(80) Prediche sopra Aggeo. Predica XXII.
(81) Rom. I, 8.

Rivoluzione in seno alla Chiesa e fuor della Chiesa, non è mio cômpito occuparmi qui. Qui mi basta l'aver collocato la grande figura del martire ferrarese al suo vero posto nella galleria storica degli uomini preclari chiamati da Dio a guidare l'umanità verso i suoi gloriosi destini: l'averlo cioè collocato, non fra i precursori di Martin Lutero, di Giovanni Calvino e di Ulrico Zwingli, ma allato a Dante Alighieri, ad Arnaldo da Brescia ed ai sommi italiani che aspirarono a veder l'antica, storica Chiesa cattolica tornata ad essere quello che un tempo già fu, e che Cristo, il divin fondatore, il Capo supremo, volle che la sua Chiesa fosse.

E se cosa assurda è il fare di Fra Girolamo Savonarola una specie di protestante in anticipazione, cosa più assurda ancora è considerare come inclinante al protestantesimo il nostro Fra Santi Pagnini. Quello che ho detto della sua vita, della sua vocazione ecclesiastica, della sua campagna a Lione come difensore della fede cattolica, deve essere più che sufficiente a dimostrare la convinzione incrollabile ch'egli ebbe sempre che l'insegnamento dottrinale della sua Chiesa era genuino, biblico, vero; ma, da conoscitore profondo delle Scritture ne' loro testi originali, fornito di uno squisitissimo senso critico temperato da un profondo rispetto per il valore sacro dell'ispirato Libro dei libri, e' non si fe' schiavo della lettera morta; ma, sotto l'involucro della lettera, investigò lo spirito e la vita. Il suo atteggiamento di fronte alla Vulgata che, come abbiam visto a suo luogo, egli ritoccava e correggeva liberamente, ha indotto parecchi a fare del Pagnini un apostolo anticipato della critica o ipercritica biblica protestantica. Ma il parlare di critica o ipercritica protestantica è del tutto fuor di luogo nel caso di Fra Santi. Fra Santi, dotto, coscienzioso e rispettoso scrutatore delle Scritture, teneva ogni traduzione che studiava ad accurato riscontro con gli originali ebraico e greco; e se gli avveniva d'imbattersi in passi ne' quali fosse incorso qualche strafalcione o il vero senso non fosse afferrato a dovere, e' si riteneva in diritto di ritoccare, correggere o tradurre a nuovo que' passi, qualunque fosse la traduzione a cui appartenevano. E questo è tutto. L'influsso che Santi Pagnini ebbe come traduttore latino della Bibbia su tutte le altre traduzioni posteriori nelle varie lingue, e il fatto che molti de' miglioramenti introdotti dai traduttori moderni più in voga nelle loro versioni furon già prima introdotti da Santi Pagnini nella sua, dimostrano com'egli fosse realmente un traduttore dotato di una conoscenza linguistica perfetta, di una perspicacia maravigliosa, di un intuito ermeneutico eccezionale. Se Santi Pagnini fosse vissuto ai giorni nostri, sarebbe senza dubbio stato, come fu a' suoi tempi, un figlio fedele della sua gran madre la Chiesa cattolica; ma io son certo di non esagerare se dico che, al tempo stesso, avrebbe appartenuto a quella ormai immensa fratellanza di spiriti credenti i quali s'innalzano al disopra delle divisioni confessionali, hanno per motto quello di Ruperto Meldenio: *In necessariis, unitas; in non necessariis, libertas; in utrisque,*

charitas » (82); e persuasi che nessun mortale o nessuna collettività di mortali è quaggiù in possesso della verità assoluta, s'adoprano, aiutandosi scambievolmente, « a crescere in ogni cosa, per arrivare a colui che è il Capo, cioè, a Cristo » (83). Perchè a questo, grazie a Dio siamo realmente oggi arrivati. Ch'io lo dica con le parole stesse di un dotto, coscienzioso cattolico e uomo di Chiesa, l'ab. Luigi Anelli: « Oggi che il diritto d'esame in materia religiosa si è immedesimato ne' costumi e nelle istituzioni, il cattolico, vinto dalle condizioni create da' tempi e dalle cose, molto moderò dell'antico aborrimento verso il protestantesimo. Oggi in parecchie terre nordiche d'Europa il prete cattolico divide la sua chiesa col protestante, celebra i misteri del sacrificio nel medesimo tempio dove il pastore raccoglie i suoi fedeli: la stessa cattedra risuona ora delle dottrine di Roma, ora di quelle di Lutero. Soventi volte il prete cattolico e il pastore si riuniscono in una medesima cerimonia: i vescovi non più abusano le loro folgori: sanno esser venuto il tempo della discussione, e le minacce, la violenza, gli anatemi non chiarire la verità, nè racquistare le cose perdute » (84). Queste parole l'ab. Luigi Anelli scriveva nel 1891; ma il tempo che è passato da allora ad oggi non ne ha diminuito il valore; chè anzi, l'odierno atteggiamento della stampa cattolica seria e illuminata di fronte al protestantesimo, il sempre maggior conto che gli studiosi cattolici sono andati facendo del contributo arrecato dal protestantesimo alle scienze religiose, i contatti sempre più numerosi e intimi che si sono stabiliti fra preti cattolici e pastori protestanti larghi di mente e di cuore, l'intonazione generale della predicazione cristiana che, tanto nel campo cattolico quanto nel campo protestante, s'è andata facendo sempre meno aspra, più spirituale e degna del nome che porta, e la benevolenza che i cattolici animati dal vero spirito di Cristo han dimostrato e dimostrano sempre più cordiale ed intensa verso i loro « fratelli separati », dicono chiaramente che, nel campo delle relazioni reciproche, dai giorni dell'ab. Luigi Anelli a oggi, non soltanto non si è perduto terreno, ma se n'è anzi guadagnato, e di molto.

Il periodo delle persecuzioni atroci è oramai passato per sempre, e gli è succeduto il periodo della tolleranza; ma la gelida tolleranza oggi non basta più; oggi, il sentimento che tutti ci agita quanti portiamo il bel nome di Cristo, è il sentimento della solidarietà, della comunione spirituale, è il bisogno d'amare. Un nuovo ideale si muove sul nostro orizzonte: l'ideale divino della unità dello spirito nella inevitabile, umana, varietà delle forme. Gesù non stabilì forme, non dette costituzioni, non accennò a cariche ec-

---

(82) Ruperto Meldenio è noto da un unico suo scritto, senza indicazione di data nè di luogo. Il detto *in necessariis unitas* ecc., attribuito erroneamente a Sant'Agostino, si trova con qualche variante in cotesto scritto, intitolato *Paraenesis votiva pro pace ecclesiae ad Theologos Augustanae Confessionis* e pubblicato fra il 1621 e il 1625.

(83) Efes. IV, 15.

(84) Abb. Luigi Anelli. *I Riformatori nel secolo XVI.* Milano, Ulrico Hoepli, 1891 Vol. II, pag. 434-435.

clesiastiche. Il metodo sempre seguìto da Gesù nel suo insegnamento fu questo: suscitare nelle menti le idee, infondere ne' cuori i principj, seminare dovunque i germi, e lasciare al tempo e all'azione fecondatrice dello Spirito la cura di produrre le grandi istituzioni, che dovevano aiutare l'umanità a compiere la sua lenta ma sicura evoluzione. Gesù pensò allo spirito e non si occupò della forma, perchè sapeva bene che là dov'è lo spirito vero, la forma deve necessariamente risultar buona. Gesù insegnò ai suoi discepoli a bandire dai loro cuori l'ambizione, l'orgoglio, la prepotenza, e ad essere umili, concordi, fratellevoli, senza pregiudizj, senza egoismo, larghi di mente e di cuore; il resto sarebbe venuto da sè. Ora, la Chiesa, con l'andar dei secoli, ha assunto tre forme diverse: l'episcopale, forma aristocratica, dove governano i vescovi, retti da un vescovo supremo; la presbiteriana, forma democratica, dove i presbiteri o pastori sono tutti uguali fra loro e retti da leggi ch'essi stessi si danno, adunati in regolari assemblee sinodali; la congregazionalista, forma indipendente, dove ogni singola comunità si regge e governa per conto proprio, senza ingerenza delle altre. Quale delle tre forme è la vera, la genuina? Tutte e nessuna. Nessuna, se s'intende che l'una o l'altra d'esse sia quella voluta da Gesù nel suo insegnamento; tutte, se s'intende che tutt'e tre possano esser compatibili con lo spirito cristiano. Le varie forme di governo ecclesiastico dipendono da ragioni o di razza o storiche o tradizionali, ma son tutte compatibili con l'unità dello spirito, nello stesso modo che le varie forme di governo politico son tutte compatibili col sentimento di unità e di fratellanza della grande famiglia umana. Ma ecco il guaio. Le tre forme hanno preso l'una di fronte all'altra, non un atteggiamento benevolo, rispettoso, fraterno, ma un atteggiamento arcigno, ostile, esclusivo. Di qui le pagine tragiche, imbrattate di sangue, della storia della Chiesa: pagine, di cui va ritenuto colpevole, non il fondatore della Chiesa, ma l'uomo, il quale, per accecamento satanico, volendo imporre con mezzi violenti l'una o l'altra forma, ha arrestato lo sviluppo naturale delle cose. E non basta. Con l'andar dei secoli, la Chiesa, non soltanto ha assunto forme diverse, ma s'è anche divisa per discrepanze di dottrine, e si è scissa in tre rami: la Chiesa cattolico-romana, la Chiesa greca staccatasi dalla romana nel nono secolo, e la Chiesa evangelica sorta in séguito alla Rivoluzione protestante del secolo decimosesto. Così, lo spirito tirannico della forma e l'acerba discrepanza delle dottrine hanno smembrato la Chiesa di Cristo, e hanno in lei presso che soffocato la vita dello spirito. Ma questa vita è da Dio, e quindi immortale; può rimanere presso che soffocata, ma non mai soffocata del tutto; e, quand'uno meno se l'aspetta, eccola riapparire in tutto lo splendore della sua energia divina.

La Chiesa, a mente del suo fondatore, doveva esser « una ». « Io », disse Gesù, « edificherò la mia Chiesa »; non disse « *edificherò le mie Chiese* », ma « *edificherò la mia Chiesa* » (85). « Una »,

---

(85) Matt. XVI, 18.

dunque, doveva a mente di Gesù essere la Chiesa; « una » fu ne' suoi inizj, e « una » dovrà tornare ad essere: « una », non nella forma, ma nello spirito; « una », di quella unità dello spirito che, come ho già detto, è perfettamente compatibile con la varietà delle forme. Or è tempo che, quanti siamo credenti, ci svegliamo dal nostro letargo; è tempo che risorgiamo dal sepolcro de' nostri pregiudizj; che usciamo dalla muffa delle nostre sagrestie a respirare l'aria libera, l'aria pura di Dio, e a lasciarci inondare dalla luce vivificante di Cristo. Non è necessario che le Chiese scompaiano; le varie forme di governo ecclesiastico, l'ho detto e vo' ripeterlo, sono compatibili con l'unità dello spirito; ma bisogna che le Chiese ricordino di continuo queste tre cose. La prima: che Dio, il quale è *la Verità,* è il solo che possegga la Verità in modo assoluto; le Chiese non la posseggono che in modo relativo; e tanto più giungono a possederne, quanto più cercano con la mente e con la vita d'avvicinarsi a Lui. — La seconda: che le Chiese possono benissimo mantenere fraterne relazioni tra loro, mettendo in pratica la ispirata massima di Ruperto Meldenio: *nelle cose necessarie* (che sono le fondamentali e costituiscono già lo spirituale patrimonio comune delle Chiese cristiane), *unità; nelle non necessarie* (e quindi secondarie), *libertà; nelle une e nelle altre carità.* — La terza: che le Chiese sono membra di un corpo unico che si chiama « la Chiesa », la quale a sua volta non è che un mezzo per promuovere il Regno di Dio, vale a dire il Regno del Bene in mezzo alla umanità. Dio è il Bene assoluto; il Regno di Dio è quindi il Bene che regna, che ispira e dirige tuttequante le estrinsecazioni della vita. Il giorno in cui tutti gli uomini vivranno la vita come Dio la intende e la vuole, il Regno di Dio sarà venuto, sarà stabilito sulla terra. Il Regno di Dio è un ideale; il grande ideale che Gesù ha dato agli uomini, perchè sia per loro una continua ispirazione, un continuo incoraggiamento nell'aspra lotta per la conquista della vera felicità individuale e collettiva. E' un ideale, dico: un ideale non di una classe, non di un popolo o di una razza soltanto, ma l'ideale della umanità. E' il punto d'arrivo della vita; e nella vita dell'umanità, l'ideale, per via di lenta ma sicura evoluzione, va prendendo, attraverso i secoli, forma e corpo. Ma il Regno di Dio non è la Chiesa. Il Regno di Dio è un ideale: la continua aspirazione di tutti i buoni; la Chiesa è un fatto storico: una istituzione. Il Regno è il fine a cui l'umanità deve tendere; la Chiesa è un mezzo: il mezzo più potente per raggiungere il fine; e se il Regno è il fine e la Chiesa nient'altro che un mezzo, guai alla Chiesa, se diventa fine a sè stessa ! Ella degenera in una forma d'egoismo, e tradisce la propria missione (86).

Io mi domando: Che cosa avverrà quando la Chiesa di Roma, la Chiesa Greca e le Chiese evangeliche cesseranno dall'affaticarsi in un lavoro improbo di vicendevole assorbimento, e non si pro-

---

(86) Per più ampio sviluppo delle nozioni di *Regno di Dio*, di *Chiesa* e delle relazioni che passano fra il *Regno* e la *Chiesa*, vedi Giov. Luzzi: *La Religione cristiana secondo la sua fonte originaria.* Cap. XI e XII, pag. 295 a 381.

porranno più che uno scopo: intensificare ciascuna la propria vita spirituale, per slanciarsi tuttequante assieme, con l'entusiasmo che ispira la certezza della vittoria, alla conquista del mondo a Cristo? Questo avverrà: che in virtù di cotesta intensificazione della loro vita spirituale, le Chiese si troveranno finalmente l'una nelle braccia dell'altra, riunite in un dolce amplesso d'affetto divino; e in virtù della loro opera comune, sarà di molto affrettato il giorno del trionfo: il giorno in cui gli angeli canteranno: « Alleluia ! ». La Chiesa ha compiuto l'opera sua; il Regno di Dio è venuto, e « la volontà di Dio ecco è fatta anche sulla terra, com'è fatta tra noi nel cielo ! » (87).

Questo non è un sogno d'anime esaltate; questo è un disegno di Dio, che aspetta il suo compimento; e appunto perchè si tratta di un disegno di Dio, il suo compimento potrà tardare, ma dovrà senza dubbio effettuarsi. L'ab. Luigi Anelli, concludendo la sua magistrale opera su « I Riformatori nel secolo XVI », diceva: Nonostante le sciaurate condizioni nelle quali il mondo oggi si trova, « io vedo che l'anima oppressa dalla sventura va cercando il Dio, che nel lamento del cuore ode il grido della fede; vedo che in quest'orgia di scetticismo, in questo delirio immenso di negazione, l'umanità fa la sua via, segue i suoi faticosi destini, s'avanza verso un ideale di grandezza e perfezione morale ognora più elevato, *prepara l'ora che accenderà fulgidissimo l'astro della verità*, e tutti i popoli stretti in santa fratellanza formeranno una sola famiglia. Epperò, senza impallidire, odo il mugghio della tempesta che mi freme d'intorno e... dormo tranquillo il sonno di una fede infallibile ». Anch'io, « senza impallidire, odo il mugghio della tempesta che mi freme d'intorno »; e con la « fede infallibile » che nessuna potenza riuscirà mai a render vani i divisamenti di Dio, saluto da lontano il gran giorno della umanità giunta alla sua mèta gloriosa, il giorno del trionfo del Regno di Dio. Quel giorno io non lo vedrò quaggiù, ma lo vedrò da un'altra fase di vita; e mi sarà allora motivo d'esultanza il non aver mai perduto fiducia ne' disegni dell'Altissimo, e l'aver anch'io fatto, nella mia giornata, tutto quel che potevo per prepararne il compimento.

GIOVANNI LUZZI.

---

(87) Matt. VI, 10.

L'Istituto dell'autonomia delle Comunità

nel diritto ecclesiastico Valdese

SOMMARIO:

I. Caratteristiche proprie dell'ordinamento giuridico della Chiesa Valdese - Il principio presbiteriano e lo spirito missionario - Il diritto divino e le esigenze del piano storico.

II. L'autonomia delle comunità base dell'ordinamento giuridico valdese - Cenni sullo sviluppo storico dell'ordinamento ecclesiastico valdese.

III. L'autonomia negli articoli della vigente Costituzione - Esame dell'art. 4 dei Regolamenti - L'autonomia come situazione giuridica non permanente - I requisiti per il riconoscimento - Condizione per il mantenimento della autonomia - L'autonomia come stato di diritto riconosciuto in base ad una situazione di fatto - Natura giuridica del contributo richiesto per il mantenimento dell'autonomia - Analisi del concetto di autonomia - Teoria del fondamento giuridico del contributo - Distinzione delle comunità agli effetti dell'imponibilità del contributo e del suo ammontare - Teoria della fondazione come base dell'autonomia amministrativa - La comunità autonoma come proprietaria dei beni di cui è dotata.

IV. La procedura per il riconoscimento - L'art. 5 e l'art. 43 com. c dei Regolamenti - Natura giuridica della proposta della Tavola - Il potere discrezionale del Sinodo nel riconoscimento dell'autonomia - Teoria del fondamento interno dell'autonomia - Teoria dello sviluppo graduale delle comunità - Definizione dell'autonomia.

V. L'esercizio dei poteri conseguenti al riconoscimento dell'autonomia - L'autogoverno della comunità - Distinzione tra il Concistoro ed il Consiglio - La designazione del ministro di culto - L'istituto della vacanza - Valore della notifica da parte della Tavola - Questioni inerenti la decorrenza e la natura dei termini previsti dagli art. 14 e 15 del Regolamento - La procedura per la designazione del Pastore - L'esercizio del potere amministrativo - L'esercizio del potere legislativo, dottrinario e costituente - La questione dell'art. 62.

I.

L'ordinamento della Chiesa Valdese offre un particolare interesse dal punto di vista giuridico, perchè esso si presenta con sue

caratteristiche peculiari e con modi di porsi del tutto proprii. Sviluppatosi infatti con coerenza di assunti dal primitivo ordinamento della Chiesa Apostolica, il Valdismo ha mantenuto il suo sistema giuridico di organizzazione ecclesiastica in una linea sua propria, che lo caratterizza e lo differenzia dai sistemi organizzativi delle altre Chiese Cristiane storiche, anche dalle più simili ad esso per professione di fede.

Naturalmente nel corso dei secoli — tanto più perchè è mancata in seno al Valdismo una profonda coscienza giuridica del suo divenire — l'ordinamento della Chiesa nel suo svilupparsi ha subìto delle interferenze. In occasione della emanazione o della revisione dei suoi Statuti, Costituzioni e Regolamenti, alcune tendenze che già avevano avuto modo di formularsi in sistemi giuridici, hanno fatto sentire la loro influenza sull'ordinamento della Chiesa Valdese; vi sono stati degli orientamenti verso correnti di idee esterne, magari anche delle deviazioni, delle storture, più giuridiche che dottrinarie, più formali che sostanziali. In complesso si può affermare che la Chiesa Valdese non ha mai abbandonato, anzi ha fermamente difeso — in una lenta ma metodica revisione dei suoi ordinamenti — il crisma iniziale su cui si era basata sin dai primi secoli della sua opera, e mediante il quale si è affermata storicamente. Ciò si è potuto verificare perchè nonostante tutti i travagli storici attraverso i quali il Valdismo è passato, esso non si è mai distaccato dal Vangelo e dalla propria Confessione di fede. Il proprio ordinamento quindi, si è potuto sviluppare giuridicamente in coerenza con il diritto divino sancito nella Rivelazione.

I Valdesi nel loro processo storico non hanno istituito il loro ordinamento giuridico sforzandosi di attuare un sistema teoricamente costruito a priori. Essi rifacendosi alla pratica evangelica, con un sano ed illuminato empirismo giuridico, basandosi su di una costituzione aperta, elaborarono il loro diritto risalendo dal terreno pratico della necessità contingente, ma temperandone le esigenze colla costante presenza della linea storica da seguire. La Chiesa anche nei suoi ordinamenti è rimasta sempre ancorata a quei princìpi generali originari che, anche se giuridicamente non elaborati e forse neppure espressi, vivevano in ogni tempo desti nella profondità dello spirito dei suoi dirigenti come conseguenza della loro fede.

Particolarmente notevoli, per una elaborazione sistematica del diritto ecclesiastico valdese, sono gli stretti rapporti correnti fra fede e diritto in seno all'ordinamento della Chiesa.

L'ordinamento giuridico della Chiesa Valdese è basato sui cardini di un sistema presbiteriano-missionario. Alla radice del sistema valdese troviamo cioè, sia princìpi generali che informano gli ordinamenti ecclesiastici presbiteriani, quanto criteri strettamente collegati con le esigenze dello spirito che animano le opere missionarie. Questo connubio balza evidente alla mente di chi osservi con spirito giuridico le fonti di cognizione e di produzione del diritto ecclesiastico valdese. Esso non è però il prodotto di un compromesso tra tendenze diverse presentatesi in tempi più o meno

recenti in seno agli organismi costituenti e legislativi della Chiesa, ma è il risultato di una sintesi storica concreta, spiritualmente e giuridicamente affermatasi con continuità di indirizzo attraverso i secoli, nello sviluppo degli istituti giuridici e delle costituzioni valdesi. Questa sintesi presbiteriano-missionaria sorge, nell'ordinamento giuridico valdese, dall'imperativo di due precetti di diritto divino:

a) la necessità di costituirsi in comunità di credenti organizzate da governi collettivi e sottoposte all'unico capo della Chiesa: Cristo (1);

b) la imprescindibile necessità per le comunità stesse di testimoniare di Cristo predicando ovunque la Parola di Dio (2).

Non è quindi possibile ricondurre gli istituti giuridici dell'ordinamento valdese soltanto al tipo presbiteriano, o ai soli sistemi di organizzazione centralizzata che forse meglio di altri rispondono alle esigenze dell'opera missionaria. Gli istituti di diritto valdese hanno questa loro particolare caratteristica, che sono compenetrati dai due princìpi animatori della attività della Chiesa: il presbiteriano ed il missionario. Inoltre è da notare che mentre in tutti gli istituti i due princìpi si innestano senza stemperarsi, il loro giustapporsi fa sì che ogni deviazione in eccesso verso il frazionamento o la generale centralizzazione viene più facilmente evitata, o comunque sollecitamente rimossa, per la naturale tendenza che si forma verso l'equilibrio. Il Valdismo ha così superato il pericolo di cadere in un eccessivo frazionamento ed indipendenza delle sue comunità, di marca congregazionalista, come pure in una troppo accentuata centralizzazione dell'opera o in posizioni episcopali.

La sensibilità particolare che si manifesta nel Sinodo ogni qual volta si prende in esame un provvedimento che investa questioni di principio, per avvertire il pericolo e richiamare l'attenzione dell'assemblea sulle basi originarie del sistema, testimonia di quanto sia viva nella coscienza giuridica sinodale la sensazione della peculiarità dell'ordinamento valdese (3). Questa gelosia verso i princìpi informatori del sistema, allorchè si tratta di provvedere alle necessità del momento, si unisce ad una prudente cautela onde il complesso dell'ordinamento non subisca influenze eterodosse. Sul delicato ed elastico terreno della formazione delle fonti giuridiche e dello sviluppo degli istituti, il Valdismo procede infatti ordinariamente per successivi tentativi di approssimazione verso un modello di ordinamento che col passare del tempo diviene sempre più coerente (4).

In questo ordinamento giuridico di marca presbiteriano-missionaria, si rispecchia costante la preoccupazione di far fronte alle

---

(1) Vedi Atti XIV, 23; XV, 22, 23; XX, 17, 28; I Cor. XII, 28; I Tim. IV, 14; Tito I, 5 - ed anche C. F. 1665 art. XXIV e XXXI.

(2) Vedi: Marc. XVI, 15; Luc. XXIV, 46-48; Atti XX, 24.

(3) Vedere, per riferirci solo ai casi più recenti, i Resoconti del Sinodo 1941, p. 6-7 e Sinodo 1942, p. 24 e ss.

(4) Vedere in proposito quanto è stato ultimamente discusso e stabilito dal Sinodo 1938 in tema di autonomia. A. S. 1938, a. 25 e Resoconto, p. 33-35.

esigenze delle comunità costituite e spiritualmente mature, come a quelle dell'insieme dell'opera di evangelizzazione in seno alla quale si vanno formando le nuove comunità. Questo sistema è caratteristico e proprio della Chiesa Valdese, la quale per l'anzianità della sua figura storica, può avocare a sè il diritto di dargli il suo nome.

Solo dopo aver liberato l'ordinamento ecclesiastico valdese dalla erronea necessità di dover essere ricondotto ad un modello esterno già differenziato nel campo del diritto ecclesiastico, è possibile lo studio e la analisi dei singoli istituti giuridici in esso contenuti senza correre il pericolo di dover ritrovare in somiglianze o parallelismi l'origine degli istituti stessi. Infatti solo basandosi sui princìpi che animano l'ordinamento e che lo hanno formato in vista della vita spirituale della Chiesa, si possono porre in giusta luce gli istituti giuridici valdesi, ed esaminatone il significato ed il valore, formulare la teoria della loro natura.

II.

Indubbiamente l'autonomia delle comunità è — unitamente al ruolo dei ministri di culto ed al sistema tributario —, uno degli istituti giuridici valdesi che più precisamente unisce e rispecchia in sè le esigenze dello spirito missionario e il principio organizzativo presbiteriano. Si può dire con una similitudine che, come due anelli di una catena si toccano e si innestano necessariamente in un punto, così il principio presbiteriano e le esigenze dello spirito missionario si incontrano nella autonomia delle comunità. L'autonomia cioè è il luogo, uno degli istituti giuridici valdesi in cui i due princìpi sfociano necessariamente e si risolvono. Particolarmente interessante per lo studioso di diritto ecclesiastico è perciò l'esame di questo istituto ed il tentativo di formulare la teoria della sua natura giuridica.

Prima però di addentrarci nella teoria del sistema ed analizzare le norme del diritto vigente che regolano l'autonomia delle comunità, è opportuno soffermarci brevemente per procedere ad un esame storico seppure sommario (5).

Quando nel XII secolo il Valdismo si stacca dalla cattolicità romana per riprendere e riporre in valore gli obliati princìpi di purezza della Chiesa Apostolica, esso si presenta come movimento che però, in forza della predicazione della predicazione della Parola, si radica nei luoghi dove i Barbi itineranti si sono soffermati,

(5) Per forza di cose l'indagine storica che presentiamo non può essere che un cenno sommario. Da poco tempo infatti si è iniziata la sistematica raccolta delle fonti per cui sino ad oggi si dispone di un ben limitato materiale nei riguardi dello sviluppo storico dell'ordinamento giuridico valdese. Ci auguriamo percio che quando l'indagine storico-giuridica sarà stata portata su un maggior numero di testi e di documenti, quando le varie fonti saranno state raccolte e confrontate, si possa redarre una storia dell'ordinamento giuridico della Chiesa Valdese per porre in luce in modo completo le caratteristiche proprie di questo sistema di organizzazione ecclesiastica. Pur tuttavia riteniamo in base ai documenti ed ai testi di cui abbiamo potuto disporre, di aver avuto modo di impostare per grandi linee i presupposti storici dell'istituto della autonomia delle comunità.

e diviene missione organizzata. Indi i gruppi si consolidano e si costituiscono le comunità. Queste risentono fin dall'inizio l'influenza di quella struttura di direzione collettiva che Cristo aveva lasciato nella primitiva comunità gerosolomitana. E' in Provenza e in Lombardia, come poco dopo alle Valli, che le comunità valdesi prendono corpo, si costituiscono in Chiesa e si danno un primitivo ordinamento giuridico. I presbìteri collaborano coi vescovi, come gli anziani condividevano la responsabilità nella prima comunità di Gerusalemme (6). Le comunità dei credenti sono rappresentate nel Capitolo generale (detto più tardi Sinodo) dai perfetti, mentre gli ospizi, centri della missione valdese nei vari paesi di Europa, vi sono rappresentati dai loro rettori. Il Capitolo ascolta la relazione dei Barbi itineranti, così come gli Apostoli e gli Anziani unitamente ricevevano il rapporto dei missionari nei primi anni di vita della Chiesa di Cristo (Atti capitolo XIV). Nella comunità e negli ospizi vediamo apparire l'ordinamento della Chiesa informato dai due princìpi differenziati e coesistenti che siamo venuti illustrando.

Più tardi quando i gruppi, prima sparsi in vari luoghi, si raccolgono e si organizzano alle Valli, le comunità valdesi hanno già passato il vaglio spirituale delle prime persecuzioni e dell'esilio. Esse hanno tratto da questi eventi, come dalle primitive esperienze organizzative, una maturità spirituale ed amministrativa. E' alle Valli che la autonomia delle comunità, costituite come base alla vasta opera di evangelizzazione, assume la sua prima forma. Le comunità prendono accordi con i Signori feudali dei luoghi e si organizzano territorialmente; pongono quindi le basi della loro amministrazione e della loro struttura ecclesiastica. Sono le singole comunità che agiscono in un primo momento sul territorio loro assegnato, ed a mezzo di rappresentanti trattano in comune le questioni generali che le concernono. I Barbi non trascurano però l'attività missionaria, partono dalle Valli e vanno ad evangelizzare altrove. Si mantengono così vivi i nuclei primitivi ed altri se ne formano al loro fianco, che si costituiranno autonomamente in varie parti di Europa. I rappresentanti delle comunità di Provenza, di Puglia e di Calabria saranno infatti presenti al Sinodo di Cianforan.

Ma è solo dopo questo Sinodo (1532) che si trova più nettamente precisato l'ordinamento ecclesiastico valdese così come nel suo ulteriore sviluppo è pervenuto sino a noi. L'accenno fatto ai tempi che precedettero la Riforma vale però a dimostrarci l'origine e la continuità dei due princìpi informatori, dal connubio dei quali nascerà poi l'istituto della autonomia giuridicamente precisato, ma insito già nella natura del sistema fin dai primi tempi.

L'istituzione del culto pubblico e la necessità dell'opera pastorale stabile, sono i cardini su cui si impernia l'istituto giuridico della comunità valdese dopo Cianforan, sorta a vita nuova e di più ampio respiro e responsabilità spirituale, dal riconoscimento

(6) Vedi Atti: XVI, 4.

dei princìpi della Riforma. Tra il 1532 ed il 1558 furono attuati i princìpi enunciati a Cianforan, e la Chiesa assunse, realizzandola con gradualità informata alle necessità di fatto, una struttura ecclesiastica conforme a grandi linee a quella delle chiese svizzere. Si iniziò allora una intensa attività missionaria. Problemi di eguale natura di quelli presentatisi ai Sinodi successivi al 17 febbraio 1848 devono essersi affacciati ai Sinodi di quegli anni! Noi riteniamo errato il credere che per lunghissimi anni le comunità valdesi non furono autonome, che il principio della autonomia sia un istituto sorto quando i Valdesi poterono nuovamente iniziare la loro attività evangelizzatrice fuori delle Valli nel secolo XIX! Il parallelismo di situazioni e di necessità spirituali e conseguentemente organizzative, verificatosi tra il XVI ed il XIX secolo, quando la Chiesa Valdese assunse in concreto il suo aspetto di chiesa della Riforma, ci fa optare per la tesi della autonomia connaturata all'ordinamento valdese. Tesi questa che dal punto di vista storico è anche suffragata dalla coesistenza originaria dei due princìpi presbiteriano e missionario che sono alla base dell'istituto della autonomia come condizione indispensabile, ma che nel tempo stesso ne reclamano l'esistenza come una necessità di fatto! Dal punto di vista giuridico poi l'istituto della autonomia si presenta in modo complesso come vedremo, ma molti elementii che lo accompagnano appaiono già chiaramente nell'ordinamento delle comunità delle Valli assai prima del XIX secolo. Uno dei più importanti aspetti della autonomia, quale quello della proprietà dei beni, è accettabile storicamente fin dal 1555.

Indubbiamente l'istituto dell'autonomia era ben diverso nel corso dei primi secoli dell'età moderna da come è regolato nella vigente legislazione, quindi non è consentito il volerlo rintracciare a quell'epoca così come ci si presenta oggi. Ciò è dovuto come dicemmo, alla naturale tendenza del diritto ecclesiastico valdese ad elaborare i suoi princìpi per gradi ed a formare i suoi istituti secondo le necessità dei tempi. L'istituto della autonomia delle comunità si è andato precisando nella legislazione valdese in modo più completo solo quando, il risorgere delle attività missionarie ha richiesto che tale chiarificazione venisse operata.

Non si deve credere che non si possa parlare di autonomia nei primi secoli della età moderna solo perchè ad esempio in quei tempi era il Sinodo che nominava i pastori nelle comunità (7). L'assegnazione dei pastori alle comunità era una questione che interessava tutta la Chiesa nel suo insieme e quindi era decisa in comune dall'organo tecnico adatto. La voce dei rappresentanti delle comunità che portavano in seno al Sinodo i desiderata delle loro chiese, doveva però essere certamente determinante in materia di designazione dei ministri di culto. Nulla toglie poi al principio della autonomia il fatto che la nomina partisse dal Sinodo. Non è oggi la Tavola che nomina? e ciò non lede punto l'autonomia delle comunità. Quando la Tavola da seggio sinodale si stacca dalla sua

(7) Vedi Resoconto del Sinodo 1938, p. 34.

origine, assumendo la figura di un organo rappresentativo intersinodale come istituto giuridico a sè stante, rileva pian piano su di sè tutti gli oneri amministrativi ed esecutivi della Chiesa, e con gli altri l'incombenza ed il diritto di nominare i pastori nelle comunità, ma la designazione rimane una prerogativa delle comunità autonome. Nulla è quindi mutato in sede di principio tra ieri ed oggi.

L'istituto della autonomia non si risolve poi solo nell'esercizio da parte della comunità titolare di eleggere, o meglio designare il proprio conduttore alla amministrazione. Questo non è che uno, nè il principale dei vari aspetti di questa complessa figura in virtù della quale, la comunità che la riveste, assume l'aspetto completo di persona giuridica nel diritto ecclesiastico valdese.

Il principio presbiteriano della struttura ecclesiastica valdese si è consolidato dalla seconda metà del XVI secolo alla prima metà del XIX, nel periodo di tempo cioè in cui per via delle persecuzioni, delle guerre, dell'esilio, l'attività missionaria della Chiesa Valdese era più costretta in pectore come fiamma del candeliere, che estrinsecata nei fatti come i raggi che da questo irradiano nello spazio. A causa del mancato approfondimento giuridico delle istituzioni valdesi, sono state le contingenze di fatto, che hanno permesso la ripresa della evangelizzazione dopo il '48, a far sì che l'istituto della autonomia venisse elaborato in sede legislativa in modo concreto. Sotto la spinta causata dalla pressione dei fatti si sono verificate, come abbiamo già visto, delle deviazioni anche in sede di principio per cui ancor oggi, nonostante la ponderata revisione della legislazione iniziata dopo il Sinodo del 1912, v'è ancora chi non ritiene di dover considerare l'autonomia come un principio di carattere assoluto nell'ordinamento valdese. Tanto più oggi si ravvisa quindi la necessità di precisarne i termini ed il valore orientandoci verso la sua vera essenza e determinandone la teoria che la anima.

L'istituto della autonomia anche prima del 1848 conferisce alla comunità cui viene riconosciuto la piena capacità come persona giuridica, la rende così idonea ad esercitare tutti i poteri ecclesiastici propri di una comunità, sanciti nella legislazione valdese. Le comunità delle Valli infatti fin da allora hanno esercitato pienamente quasi tutti i diritti insiti nel concetto di autonomia così come è stato poi formulato nel diritto valdese posteriore. Nei rapporti con la Tavola il diritto valdese pone le comunità mature in una posizione per quanto libera, non indipendente, ma autonoma nel senso giuridico che questo termine è venuto assumendo nello svolgersi del sistema dal 1848 in poi. La Tavola da cui esse dipendono non è infatti da considerare per la sua stessa origine alla stregua di una commissione sinodale, ma come rappresentante del potere centrale. Questa forma quantunque non completa di centralizzazione dei poteri ha favorito la formazione in seno al Valdismo di un sistema di ordinamento di marca presbiteriana, ma con caratteristiche speciali. La Tavola differenziatasi per processo storico dal Seggio sinodale e la figura del Moderatore differente da

quella del Presidente del Sinodo, sono di per sè elementi sufficienti per dichiarare il sistema valdese diverso da qualsiasi tipo di regime presbiteriano esistente.

Di fronte alle necessità poste in chiaro dalla ripresa della evangelizzazione, l'istituto della autonomia si profila anche in linea di diritto e prende il suo posto in seno alla legislazione. Si sentiva allora la necessità di differenziare le comunità già esistenti e complete da quelle che venivano formandosi in forza della emigrazione e per la vitalità della predicazione dell'Evangelo. Che questa necessità fosse fortemente sentita lo dimostra il fatto che anche l'amministrazione centrale sente il bisogno di differenziarsi nel 1860, forse spinta da un eccessivo senso di prudenza empirica, e si costituisce il Comitato di Evangelizzazione a fianco della Tavola. Quando l'opera però avrà fiorito e portato i suoi frutti, il Comitato verrà riassorbito dalla Tavola, e l'amministrazione centrale tornerà ad essere unica nel 1915; il principio presbiteriano tornerà ad unirsi con le esigenze dello spirito missionario sul terreno istituzionale. Parimenti le comunità che nel frattempo si saranno costituite e si saranno spiritualmente maturate, verranno poste in condizione di conseguire anche esse il riconoscimento della autonomia, qualora si possano riscontrare in esse quei requisiti che nelle chiese delle Valli erano da tempo alla base di questo istituto. L'autonomia verrà in conseguenza posta in termini ancora più precisi nella elaborazione della nuova legislazione.

Questi ultimi 50 anni di storia — che per altro non sono ancora terminati — sono caratterizzati dal punto di vista giuridico, dall'affacciarsi ripetutamente in seno alla assemblea sinodale, di preoccupazioni circa i problemi originati dal complesso istituto dell'autonomia per vedere di armonizzare — in perfetta coerenza con i due princìpi dell'ordinamento ecclesiastico valdese —, il criterio della libertà delle nuove e vecchie comunità, e gli interessi generali della Chiesa oramai riassunti e gestiti dalla Tavola e diretti dal Sinodo. Inoltre si è verificata la preoccupazione di disciplinare la autonomia in relazione allo sviluppo dell'opera di evangelizzazione, per porre sullo stesso piano di diritto le comunità delle Valli e quelle di fuori che nel loro processo di evoluzione spirituale raggiungono la voluta maturità. Alcuni ritengono che si sia cercata una intesa tra la Tavola e le comunità (8), ma a noi sembra esagerato; si può asserire invece che il coordinamento auspicato da diversi punti di vista tra vari istituti giuridici ed i poteri interferenti, sia stato raggiunto in questi ultimi anni se pur non ancora completamente attuato. Coordinamento che nei successivi ritocchi, opportunamente apportati alla legislazione, vuole raggiungere lo scopo di rendere veramente operante l'istituto della autonomia come punto di unione e di contatto tra i due anelli della catena — per servirci della immagine usata all'inizio —, tra il principio presbiteriano e le esigenze dello spirito missionario. L'autonomia non è quindi nè un residuato storico, nè un privile-

(8) Vedi Resoconto del Sinodo 1938, p. 35.

gio assurdo concesso a talune comunità, ma uno stato di diritto particolare che raggiungono le comunità stesse all'atto del conseguimento della loro maturità spirituale, una condizione giuridica che dà loro la facoltà di esercitare tutti i poteri ecclesiastici propri di un organismo pienamente capace, così come sono stabiliti dall'ordinamento giuridico valdese. Preciseremo meglio in seguito una definizione di questo istituto, quando avremo avuto modo di prendere in esame tutti gli elementi che lo compongono e le norme che lo riguardano potendo così enunciare la teoria del suo fondamento. Questa ci dirà come in linea di diritto, nonostante le apparenti difformità pratiche esistenti tra i tipi di comunità autonome riconosciute, l'istituto abbia una natura giuridica unica nella quale le esigenze dello spirito missionario si incontrano e si uniscono con i criteri dell'ordinamento presbiteriano, per il naturale divenire giuridico delle comunità valdesi.

III.

La Costituzione della Chiesa Valdese non fa esplicita menzione delle comunità autonome, si limita a dire (C.C.V. 1929, a. 1), che « la Chiesa... è costituita dalle antiche comunità cristiane dalla Provvidenza di Dio conservate nelle Valli del Piemonte... nonchè dalle nuove chiese sorte dopo l'emancipazione del 1848 ». E poi dando la definizione di chiesa particolare (C.C.V. 1929, a. 4), come « la riunione di tutti coloro che in una località particolare soddisfano alle condizioni richieste dai regolamenti », precisa che questa è amministrata da un Concistoro o Consiglio di Chiesa. Qui però si nota implicitamente contenuta una distinzione tra comunità delle Valli o chiese di nuova formazione (art. 1) a cui corrisponde (art. 4) la doppia terminologia di Concistoro o Consiglio di Chiesa.

Il testo attuale risente delle successive rielaborazioni della dizione originaria. Il legislatore del 1929 è rimasto incerto tra il sopprimere ogni distinzione tra le varie comunità e il determinare in modo chiaro in che cosa queste consistessero, in particolare che le comunità autonome sono giuridicamente diverse dalle altre. Egli si limitò, con qualche imprecisione di terminologia (9) ad indicare una differenza che a prima vista potrebbe sembrare unicamente di carattere storico e geografico, tra « le comunità delle Valli » e « le chiese nuove ». Ma la differenza è anche di carattere giuridico in quanto, in origine, le sole comunità autonome erano quelle delle Valli, e quindi nella formazione della legislazione si era voluto tenerle separate dalle altre che venivano formandosi. Nella rielaborazione del testo dell'art. 1 nel 1929, si è mantenuta la stessa di-

(9) Ci sembra più corretto adoperare il termine « Chiesa » solo nei confronti della Chiesa Valdese intesa nel suo insieme, e quello « comunità » ogni qualvolta si vuole indicare le così dette chiese particolari ad evitare confusioni ed imprecisioni. E' il complesso delle comunità dei credenti che costituisce la Chiesa Valdese, e ciascuna comunità è Chiesa in sè medesima come parte del Corpo di Cristo.

stinzione senza tener conto del valore giuridico che essa aveva in origine, e che nel frattempo talune « nuove chiese » avevano raggiunto lo stesso livello giuridico delle consorelle delle Valli e conseguita al pari di quelle l'autonomia.

Il Regolamento Organico è viceversa molto esplicito in tema di autonomia. Tra gli altri, due sono gli articoli particolarmente rilevanti per l'esame della natura giuridica dell'autonomia, il quarto ed il quinto. Cominciamo dall'esame di questi. Il Regolamento inizia col determinare quali sono le comunità autonome (R.O. 1942, a. 4) (10) (11), stabilendo altresì quali sono le condizioni perchè l'autonomia venga riconosciuta e la si possa quindi conservare. L'autonomia è perciò una situazione non permanente in cui le comunità si trovano. Questa è la prima caratteristica che viene posta in rilievo dall'esame della legislazione. In contrasto si potrebbe osservare che per le comunità delle Valli l'autonomia ha carattere permanente in quanto il testo del 1942 ha abolito il requisito che il testo del 1932 stabiliva perchè esse potessero mantenere l'autonomia. Ma la dizione dell'art. 4 non è stata mutata che formalmente nella modifica del 1942 (12). La condizione del versamento del contributo alla Cassa Centrale, che (R.O. 1932, a. 4) era indicata nel comma a), è ora (R.O. 1942, a. 4) riportata nel capoverso a specificare più nettamente che, mentre questo contributo è imposto a tutte le comunità autonome, non vi è alcuna differenza tra la natura del contributo richiesto alle comunità delle Valli e quello che debbono versare le altre, come la dizione del 1932 poteva forse lasciar supporre.

Esaminando i due requisiti indicati all'art. 4 per il riconoscimento della autonomia, sembrerebbe che vi sia una differenza precisa tra le comunità delle Valli e quelle di fuori, in quanto il comma b) stabilisce appositamente per queste la condizione di avere almeno 150 membri comunicanti, e di avere ottenuto il riconoscimento da parte del Sinodo. Questa differenza non crea però due tipi di autonomia diversi e non ha rilievo dal punto di vista giuridico. Sarebbe infatti superfluo richiedere questi due re-

---

(10) Riteniamo che il modo corretto di indicare le fonti di cognizione del diritto ecclesiastico valdese sia quello di far precedere le iniziali del nome della disposizione seguite dall'anno in cui questa fu promulgata e dall'indicazione dell'articolo, ed eventualmente dei commi e dei capiversi. Circa l'anno è da tener presente che trattandosi di una costituzione aperta e di regolamentazione continuamente sottoposta a modifiche con provvedimenti legislativi successivi, è opportuno citare anzichè l'anno di promulgazione del Regolamento, quello di promulgazione della singola norma contenuta nell'articolo. Si ha così modo di citare direttamente gli articoli nei loro vari testi successivamente modificati.

(11) R. O. 1942 - Articolo 4: « Si chiamano autonome:

a) Le chiese delle valli;

b) le chiese particolari regolarmente costituite che abbiano almeno 150 membri comunicanti ed abbiano ottenuto il riconoscimento della loro autonomia dal Sinodo.

Perchè sia loro riconosciuto e perchè possano conservare il diritto alla autonomia, le chiese debbono versare alla Cassa Centrale il contributo per esse fissato dalla Tavola ».

(12) Vedi: Resoconto del Sinodo 1942, p. 11.

quisiti per le comunità delle Valli. Abbiamo visto dall'esame storico — quantunque sommariamente condotto — che in queste comunità i germi dell'autonomia, insiti nel sistema valdese, si sono sviluppati gradatamente attraverso i secoli. Quando dopo il 1848 si dovette procedere alla disciplina giuridica di questo istituto, si determinarono i requisiti per il suo riconoscimento alle nuove comunità. E per far ciò si dovette cercar di rintracciare più o meno come l'autonomia si era formata alle Valli per stabilirne i caratteri. Se ciò non avvenne esplicitamente, la *mens* giuridica del Sinodo operò certamente in questo senso. Si stabilì infatti che l'autonomia non consiste in un diritto che si attribuisce, ma in uno stato giuridico particolare che si riconosce a quelle comunità che si vengono a trovare in una data situazione di fatto. Si determinarono perciò nel Regolamento i criteri minimi presumibili indispensabili perchè questa situazione di fatto potesse affermarsi esistente. Questa situazione di fatto che è alla base della autonomia è, — come vedremo in seguito — il raggiungimento da parte di una comunità della sua maturità spirituale; si pensò quindi che una comunità non potesse essere considerata spiritualmente matura se non avesse una consistenza numerica di almeno 150 membri comunicanti, quale indice della forza della sua testimonianza della Parola. Criterio questo molto sano trattandosi di una « comunità », cioè di una corporazione volontaria con la adesione alla quale i componenti impegnano sè stessi in un atteggiamento di vita. Questo minimo si è sempre riscontrato alle Valli tranne forse nei momenti disperati dell'esilio e della guerra del Rimpatrio, circostanze queste però nelle quali non si poteva parlare più di autonomia, in quanto questa era sospesa dagli eventi in linea di fatto oltre che di diritto. Era quindi ovvio che tale requisito non dovesse essere richiesto per le Chiese delle Valli che erano già autonome.

Quid juris se nel futuro una delle comunità delle Valli per spopolamento, per frazionamento, o per altre cause, venisse a trovarsi con un numero di membri comunicanti inferiore ai 150? Probabilmente il caso non si verificherà mai. In occasione dell'ultimo frazionamento di comunità operato in ordine di tempo — quello della comunità di Angrogna — si mantenne il riconoscimento della autonomia alla nuova comunità come alla vecchia ridotta, perchè si riscontrarono in esse sussistenti tutti i requisiti richiesti, compreso naturalmente quello numerico. Questo nella prassi, nel campo del diritto poi osserviamo che nel capoverso dell'art. 4 per la conservazione della autonomia, non è richiesta la condizione della consistenza numerica, ma solo quella della continuità del versamento del contributo alla Cassa Centrale. E ciò è esatto perchè un minimo di consistenza numerica è indispensabile perchè una comunità possa ritenersi abbia raggiunto una data maturità spirituale, ma essa per circostanze estranee al suo grado di spiritualità, potrebbe venire a trovarsi privata tutto ad un tratto (epidemie, guerre, partenze) di una parte del contingente numerico delle sue forze, il che la priverebbe del riconoscimento di uno stato di diritto per il mantenimento del quale sussisterebbe an-

cora in lei la base di fatto essenziale. Giustamente quindi il Regolamento stabilisce in modo diverso le condizioni per il riconoscimento da quelle per il mantenimento della autonomia. Così rimane chiarita un'altra caratteristica di questo istituto, quella cioè di essere uno stato di diritto riconosciuto in base ad una situazione di fatto.

Il riconoscimento dell'autonmia deve essere dato dal Sinodo, e ciò è logico, appunto perchè l'autonomia — come vedremo in seguito — costituisce lo stadio più elevato a cui le comunità valdesi possono giungere. Il Sinodo, che esercita i sommi poteri in seno alla Chiesa, deve quindi pronunciarsi in merito... Una differenza doveva forzatamente sussistere qui tra le comunità delle Valli e quelle di fuori, in quanto questo requisito dell'avvenuto riconoscimento da parte del Sinodo per quelle non poteva chiedersi, poichè esse erano già autonome quando la legislazione a riguardo fu posta in essere. Non avevano quindi alcun bisogno di riconoscimento. D'altra parte in caso di costituzione di nuove comunità alle Valli indubbiamente è il Sinodo che decide in ultima analisi della loro formazione. Quindi, o implicitamente — anche col semplice prendere atto della loro avvenuta costituzione —, o direttamente con un provvedimento ad hoc, dovrà essere il Sinodo a riconoscere loro l'autonomia. Fu quindi un errore, in sede di discussione del progetto di modifica ai regolamenti del 1942, l'aver tolto l'aggettivo « antiche » dal testo del comma a) dell'art. 4 proposto, senza averlo sostituito con la frase più propria « attualmente esistenti », tanto più che non tutte le comunità antiche sono oggi esistenti, e ve ne sono invece di quelle che in un determinato antico tempo non esistevano. Operando la cancellazione pura e semplice il legislatore — per mancanza di un preciso orientamento giuridico — ha deviato dalla tradizionale linea storica, ingenerando confusione, facendo affiorare seppure in modo indiretto e praticamente irrilevante, come abbiamo visto, nell'ordinamento valdese un criterio di « privilegio », istituto giuridico questo che, per la natura stessa della Chiesa Valdese è completamente estraneo al suo modo di essere e di regolamentarsi. Infatti potrebbe sembrare che l'attuale dizione del Regolamento volesse dire che le nuove comunità che potrebbero sorgere alle Valli siano di diritto autonome per il solo fatto che si trovano alle Valli, il che è un assurdo !

Veniamo ora ad esaminare la condizione posta per il mantenimento della autonomia. Occorre qui spingere a fondo l'indagine sulla natura giuridica di questo contributo. Questo esame ci porta a vedere l'istituto dell'autonomia in tutta la sua realtà. Dobbiamo constatare cioè se, come abbiamo riscontrato per i requisiti richiesti per il riconoscimento, la condizione della continuità del versamento del contributo, non crei in linea tecnica di diritto alcuna differenza tra la autonomia delle comunità delle Valli e quella delle altre.

Qual'è la misura di questo contributo? Essa è variabile a seconda delle comunità. Questo non vorrebbe dir nulla una volta

che fossero esattamente precisati i criteri secondo i quali la Tavola deve determinare questo contributo in varie misure. Perchè l'istituto dell'autonomia abbia, come affermiamo, una natura giuridica unica, perchè cioè si possa parlare di un solo tipo di autonomia come stato di diritto per tutte indistintamente le comunità valdesi, occorre che, non la misura del contributo, ma i criteri informatori secondo i quali la Tavola ne determina caso per caso l'ammontare, siano sempre gli stessi indipendentemente dal tipo di comunità cui incombe l'onere di versarlo. L'aver raccolto la condizione, che prima era ripetuta nei commi a) e b), nel capoverso dell'art. 4, fa supporre che l'intenzione del legislatore sia stata appunto quella che la natura del contributo ed i criteri determinantine l'ammontare dovessero essere uguali per tutte le comunità autonome. Questa è anche la linea storica tradizionale, in virtù della quale un tempo la misura del contributo era stabilita in L. 15.000 uguale per tutte le comunità. Ma a questo criterio primitivo, la Tavola va gradatamente sostituendo un sistema di indagine sull'imponibilità differenziata a seconda delle comunità, il cui svolgimento in sede di principio è appena iniziato, ma che condurrà ad un perfezionamento di tutto il sistema tributario valdese. E' da notare che questo tipo di contributo, dovuto per il mantenimento della autonomia, deve essere tenuto distinto da qualsiasi altra contribuzione la amministrazione centrale richieda alle comunità, come da quelle altre che queste versano *motu proprio,* in quanto la disposizione dell'art. 4 dei Regolamenti dà a questo contributo una figura giuridica a sè stante. Infatti a differenza delle altre contribuzioni questo contributo non solo è obbligatorio, ma per il caso di mancato versamento è stabilita dal Regolamento una speciale sanzione che non esiste per gli altri: la revoca del riconoscimento della autonomia. Anche altre contribuzioni richieste alle comunità dalla amministrazione (come ad esempio gli aumenti del 50 % delle contribuzioni per la Cassa Centrale, il 20 % dell'ammontare di questa contribuzione dovuta dalle comunità a titolo di integrazione della Cassa Emeritazione) hanno carattere obbligatorio in quanto formano oggetto di un decreto del Sinodo, ma non è prevista per queste alcuna sanzione in caso di mancato o ritardato versamento. Il contributo che esaminiamo ha poi la caratteristica di un fine proprio ben precisato dal Regolamento ed è dovuto solo dalle comunità che si trovino in quella particolare situazione giuridica che è data dalla autonomia. E' quindi opportuno che questo tipo di contributo sia sempre più e meglio differenziato dagli altri, perchè non sarebbe giusto che, ad esempio, venisse revocata l'autonomia ad una comunità per non aver intieramente versato l'integrazione del 50 % alla Cassa Centrale, pur avendo invece versato l'intiero ammontare del tributo richiestole per il mantenimento dell'autonomia !

La giuridicità del sistema dipende quindi da come questo tributo verrà stabilito nel suo ammontare per ciascuna comunità (13).

---

(13) Oggi ancora la Tavola determina un contributo globale per le necessità particolari di tutto il primo Distretto, che poi viene suddiviso per

Se esso è dovuto per il mantenimento della autonomia, criteri che ne informano la ragion d'essere debbono necessariamente venir rintracciati nell'autonomia stessa. L'indagine sull'imponibile va operata nella sostanza della autonomia, e qualsiasi criterio che la convogliasse altrove, mettiamo sulla presumibile consistenza patrimoniale dei membri della comunità, sarebbe errato. L'imponibile non va ricercato nei confronti dei membri della comunità, perchè è questa e non quelli che sono autonomi. Sarà dato invece dalla potenzialità economica della comunità in rapporto della sua stessa autonomia.

Giungiamo così alla analisi del concetto stesso di autonomia. Se si deve stare al significato originario del termine secondo il suo valore etimologico, autonomia è facoltà di «darsi un ordinamento», di « darsi una legge »; presuppone cioè una libertà originaria di autodeterminazione che, mentre compete alla Chiesa nel suo insieme nell'ordinamento giuridico valdese — che è presbiteriano-missionario e non congregazionalista — non può competere alle singole comunità le quali sempre si sono riconosciute sottoposte alle direttive del Sinodo e della Tavola, ed hanno sempre agito nell'ambito di questa. In relazione al termine autonomia, nel campo del diritto si incontra una difficoltà che ricorre abbastanza sovente e cioè l'uso linguistico di una parola viene assunto in un senso che ne trasforma la portata originaria del significato. Nel diritto amministrativo il termine autonomia, sinonimo di autarchia, viene usato per indicare enti che hanno la capacità di amministrare sè stessi ed i propri beni. Nel diritto ecclesiastico valdese il concetto di autonomia pur dipendendo, come vedremo, da un fatto di ordine spirituale, va inteso in questo senso, in quanto l'istituto dell'autonomia riguarda appunto la struttura organizzativa della Chiesa in vista della sua amministrazione. E' in questa facoltà di amministrare da sè i propri beni e nella consistenza di questi che va rintracciato il criterio per la determinazione dell'ammontare del contributo e per la precisazione della natura giuridica dell'istituto di cui ragioniamo.

Se la comunità autonoma possiede i propri beni e li amministra secondo la propria volontà deve disporre di mezzi sufficienti per far fronte a tutte le spese occorrenti per il raggiungimento dei suoi fini. Particolarmente deve disporre di quanto occorre per far fronte agli oneri inerenti agli immobili di sua proprietà, alla loro manutenzione e per gli onorari del ministro di culto e del personale retribuito che presta per lei la sua opera. Sarà quindi il Concistoro della comunità autonoma che provvederà a tutte queste incombenze secondo quanto è stabilito dalla regolamentazione (R.O. 1932, a. 43, com. a, b, f, - ed a. 44, com. n, o,). Se la comunità è autonoma nel senso sopra spiegato non avrà bisogno di ricorrere all'ausilio di nessuno per provvedere alle sue necessità, nè si potrebbe vedere la ragione del contributo a lei imposto dalla legislazione, se non in un criterio di fiscalismo. Ma non è questa la ra-

le singole comunità. Questo criterio non è peraltro giuridicamente esatto perchè non rispecchia la situazione reale di ciascuna comunità.

gione del contributo, perchè lo spirito fiscale è estraneo all'ordinamento giuridico valdese.

Supponiamo invece che una comunità autonoma come sopra configurata, per un motivo qualsiasi incarichi un altro ente, o venga esonerata in virtù di una superiore disposizione, o all'atto stesso della sua costituzione, dall'aggravio di una parte della sua amministrazione, ne viene di conseguenza che l'ente sul quale questa amministrazione ricasca, avrà il diritto di ricevere a tempo opportuno da questa comunità le somme occorrenti per far fronte alle spese che comportano la gestione dei suoi beni e l'esercizio di servizi di cui questa si vale. Da questa somma naturalmente saranno detratti i cespiti attivi di cui l'ente amministratore dispone come ricavato utile della gestione dei beni per conto di quella comunità.

Precisato questo punto l'istituto della autonomia nel suo complesso aspetto amministrativo è chiarito, la natura giuridica del contributo richiesto per il mantenimento dell'autonomia stessa, fissata. Se le comunità autonome in virtù di un principio generale del diritto ecclesiastico valdese rimettono alla Tavola l'incombenza di provvedere al pagamento dell'onorario ai ministri di culto ed agli altri loro eventuali dipendenti, è logico che la Tavola imponga loro un tributo annuo il cui ammontare deve essere pari per ciascuna di esse a quanto ognuna avrebbe dovuto erogare nell'anno per gli onorari dei propri ministri di culto e gli eventuali dipendenti, compresi naturalmente gli oneri conseguenti alle misure di previdenza poste in essere in loro favore. E se una di queste comunità non corrispondesse interamente il contributo verrebbe a perdere il riconoscimento della propria autonomia, in quanto mancherebbe per la conservazione di questa il suo presupposto amministrativo. Il mancato versamento, nella più gran parte dei casi, darebbe prova di una perdita di intensità di vita spirituale e quindi l'autonomia dovrebbe essere revocata dopo il dovuto accertamento di fatto.

Se una comunità autonoma parimenti affida alla Tavola, o è sin dall'inizio della sua costituzione esonerata, dalla amministrazione degli immobili di cui dispone, è logico che la Tavola abbia il diritto di imporre per la conservazione della sua autonomia un tributo annuo pari all'ammontare di quanto è necessario per la gestione di questi immobili, detratto l'importo delle attività percipiende dagli immobili stessi durante l'anno. La comunità cioè deve versare alla Tavola in questo caso, un contributo pari alla somma che essa stessa avrebbe dovuto spendere per gli immobili di cui dispone se ne avesse per quell'anno tenuta essa stessa l'amministrazione.

Questa la teoria della natura giuridica del contributo in esame che ci rivela l'essenza dell'istinto dell'autonomia sotto l'aspetto amministrativo..

L'ammontare del contributo non è quindi arbitrario, ma la Tavola deve seguire un preciso criterio giuridico nella determinazione dell'imponibile e dell'ammontare conseguente del contri-

buto stesso. Solo il complesso delle incombenze amministrative di pertinenza delle comunità autonome, accentrate nella Tavola costituirà la materia dell'imponibile, mentre l'ammontare del contributo per ogni singola comunità sarà dato dal preventivo calcolo medio annuo di quanto la comunità stessa avrebbe dovuto spendere se gestisse in proprio l'amministrazione di quelle partite. L'ammontare del contributo in dettaglio dovrebbe essere notificato ai Concistori interessati, e questi avrebbero il diritto di appellarsi al Sinodo in caso di mancato accordo sulla conformità dello stesso alla situazione reale, salvo il principio tributario del « solve et repete ». Non ci può essere alcun lucro, come nessuna perdita da parte della amministrazione centrale in questa particolare figura di *negotiorum gestio*. Per tutte le altre necessità della amministrazione centrale e per gli altri interessi generali della Chiesa, la Tavola potrà richiedere alle comunità le contribuzioni che le necessitano, ma queste non possono aver nulla a che fare, con questa speciale figura di tributo dovuto ai fini della autonomia e con essa strettamente legato.

Naturalmente l'ammontare del contributo così calcolato sarà diverso per ogni comunità, perchè non solo esse dispongono di immobili differenti e le retribuzioni del personale per numero ed anzianità sono variabili, ma perchè sopra tutto non tutte le comunità autonome si trovano sotto l'aspetto amministrativo nella medesima posizione di fronte alla Tavola. Infatti possiamo raggruppare le comunità autonome in quattro gruppi diversi sotto questo aspetto, pur senza che queste diversità incidano sulla natura giuridica della autonomia che permane unitaria.

Il *primo gruppo* comprende le comunità autonome delle Valli che sono proprietarie dei loro immobili dispongono intieramente dei loro beni, li amministrano come vogliono, sono enti morali di fronte alla legge dello stato e versano alla Tavola un contributo per il mantenimento della autonomia riguardante solo gli onorari dei loro ministri di culto.

Del *secondo gruppo* fan parte le comunità autonome del resto di Italia che agli effetti del diritto italiano non risultano proprietarie degli immobili di cui sono dotate, non sono enti morali di fronte alla legge dello stato, e versano un contributo alla Tavola per il mantenimento dell'autonomia che è da riferirsi per ciascuna all'ammontare delle spese necessarie al mantenimento del proprio ministro di culto ed alla gestione degli stabili che la Tavola ha loro singolarmente destinato.

Il *terzo gruppo* si compone delle comunità autonome della Regione Rio Platense, che amministrano per conto loro i loro immobili, provvedono direttamente agli onorari dei loro pastori e versano alla Tavola un contributo rispondente solo agli oneri derivanti dalla previdenza per i pastori, che la Tavola gestisce anche per esse.

Il *quarto gruppo* è formato da altre comunità autonome fuori di Italia che possiedono i propri immobili, provvedono alle proprie necessità ed a quelle dei propri pastori, ma queste ultime

spese figurano come partite di giro nella contabilità della amministrazione centrale (Nizza), o pure no (New-York), e versano un contributo solo per quel che riguarda la previdenza del pastore.

La differenza tra le comunità del primo gruppo e quelle del terzo e quarto sono irrilevanti dopo quanto siamo venuti dicendo. Si tratta infatti proprio dei casi da noi configurati. Per una necessità di carattere particolare le comunità del terzo e quarto gruppo non hanno delegato alla Tavola l'onere di provvedere agli onorari dei propri ministri di culto, però per rispetto al principio che tutte le pratiche concernenti i ministri di culto sono centralizzate, queste spese operate direttamente in periferia dovrebbero sempre figurare al centro come partite di giro.

Di più grave momento è la disparità risultante tra le comunità del secondo gruppo e le altre. Come è possibile rinvenire in esse quell'attributo che sino ad ora è apparso come essenziale sotto l'aspetto amministrativo per determinare la natura di questo istituto e la ragion d'essere del contributo versato dalle comunità autonome della Cassa Centrale? Esse sono proprietarie dei beni immobili che hanno in dotazione?

Vediamo anzitutto che queste comunità solamente,. versano alla Cassa Centrale un contributo che per il suo ammontare non può essere riferito solo alle retribuzioni dei ministri di culto che le dirigono, ma deve trovare la sua causa nella gestione da parte della Tavola degli immobili di cui esse dispongono.

E' noto che nel campo della evangelizzazione in Italia, la Tavola ha provveduto alla costruzione di templi, oratori, e stabili destinati al fine di corredare le comunità di quanto necessario perchè l'opera della evangelizzazione prosperi nelle varie località. Ordinariamente ogni comunità viene provvista di un tempio o di un altro locale di culto pubblico, prima che le venga riconosciuta l'autonomia. La comunità quindi non essendo ancora autonoma e non disponendo di sostanze proprie, non può provvedervi direttamente, potrà solo promuovere delle iniziative. Allora, o si ha il caso del munifico donatore (es.: comunità di Roma P. C.) o è la Tavola che provvede lei alla concorrenza. La differenza tra questi due casi non ha però rilievo. La Tavola per far fronte alle spese della costruzione del tempio e degli edifici annessi di dove preleverà l'occorrente? Naturalmente dalla Cassa Evangelizzazione, ora riunita con la Cassa Valli nella Cassa Centrale Culto. Ma tuttora pervengono alla Tavola dei fondi destinati alla evangelizzazione, che è doveroso vengano accantonati per la realizzazione del fine a cui sono stati destinati. Tutte le somme versate alla Tavola per la evangelizzazione — come è noto — vincolano il loro amministratore al fine per cui vengono erogate. L'insieme di questo patrimonio ha quindi il carattere di una fondazione *(universitas bonorum)* di cui la Tavola è amministratrice incaricata, non proprietaria nelle linee del diritto ecclesiastico valdese. La fondazione si raffigura qui nello scopo religioso e di culto, nella volontà dei donatori che la Parola di Dio venga annunziata. Scopo questo che accomuna tutti i donatori di fronte al patrimonio raccolto.

La dottrina civilistica insegna che il patrimonio comunque sia composto (fondi, crediti, denaro) è vincolato dalla volontà dei fondatori che lo hanno destinato perpetuamente ad uno scopo con la intenzione di costituire uno o più enti autonomi, persone giuridiche che lo rappresentino. La volontà dei donatori può dirigersi direttamente alla creazione dell'ente o degli enti, oppure può estrinsecarsi nel dare incarico ad un intermediario (Tavola) a cura del quale vien posta la formazione del o degli enti che dovranno rappresentare la fondazione stessa impiegandone il patrimonio alla realizzazione del fine a cui è stato destinato. Il fine dell'evangelizzazione può essere dal o dai fondatori circostanziato (costituzione dell'opera di Roma P. C.) o genericamente enunciato (provvedere alla evangelizzazione in Italia) lasciando all'amministratore incaricato della costituzione degli enti necessari alla realizzazione dello scopo, la facoltà di definire e precisare come, in che modo e misura i fini di evangelizzazione debbono essere conseguiti e localizzati, e quindi dove debbano essere costituiti gli enti che li realizzeranno. Nell'esercizio di questo mandato tipico dell'opera missionaria, la Tavola agisce ed investe quote del patrimonio della fondazione là dove lo Spirito alita e quindi dove l'opera si forma dà corpo ad un ente nel quale si incorpora lo scopo di evangelizzazione. Si costituisce così quella comunità di credenti la cui formazione era in modo generico ed imprecisato insita nella volontà dei fondatori. Questa comunità col tempo, come vedremo, ottiene dal Sinodo il riconoscimento della sua autonomia, con la quale acquista la figura di persona giuridica di piena capacità, quindi le viene attribuita la proprietà dei beni che già prima della sua costituzione erano destinati alla sua dotazione, nel fine genericamente espresso dai fondatori. Se l'origine dei beni in dotazione alle comunità autonome è storicamente differente nei vari casi, ciò non ha rilievo ai fini di determinare la natura giuridica dell'autonomia di cui hanno ottenuto il riconoscimento, natura giuridica che rimane uguale per tutte. Mentre in alcuni casi la proprietà degli immobili è originaria, in quanto le comunità stesse vi hanno provveduto (come le comunità delle Valli), in altri, la proprietà ha origine dalla destinazione dei fondi impiegati per erigere gli immobili (comunità del resto d'Italia).

Dopo quanto abbiamo detto si può affermare che anche le comunità autonome del secondo gruppo hanno la proprietà dei beni di cui sono dotate, nonostante che con l'atto del riconoscimento non si dia luogo ad un atto formale di costituzione di proprietà da parte della Tavola nei riguardi delle singole comunità? Riteniamo si possa asserire che tale costituzione avviene mediante atti equipollenti, ed in forma tacita per via della intenzione che si manifesta da entrambe le parti (Tavola e comunità) di comportarsi nei reciproci rapporti come se tale costituzione fosse avvenuta. In proposito osserviamo:

Anzitutto la situazione della comunità di Roma P. C. Non si tratta qui di un caso eccezionale, perchè nulla sposta in termini di diritto, il fatto che il patrimonio sia stato devoluto ad un fine più

circoscritto (evangelizzazione per l'opera di Roma P. C.) o più lato (evangelizzazione in Italia), lasciando l'incombenza di determinare le località singole dove lo scopo dovrà essere conseguito all'incaricato di costituire gli enti di fondazione. La Tavola nell'amministrare gli stabili nei quali è stato investito il patrimonio destinato all'opera di Roma P. C., devolve il reddito a quella comunità sino alla copertura delle sue necessità insindacabilmente espresse, e pur la questione della utilizzazione del sopravanzo da parte della Tavola è controversa.

Poi la questione generale della riscossione del contributo riguardante tutte le comunità autonome di Italia. La Tavola infatti riscuote da esse per la Cassa Centrale il contributo per il mantenimento della autonomia. Abbiamo già visto che in teoria, perchè questo contributo non sia arbitrario, quindi ingiusto nel suo ammontare, e perchè la norma che lo stabilisce non sia antigiuridica, cioè sovvertitrice dell'ordine giuridico (in quanto a suo mezzo si introdurrebbe nel diritto valdese un fiscalismo che gli è estraneo), occorre che la Tavola commisuri l'ammontare del contributo alle spese presumibili medie annue che le comunità dovrebbero singolarmente affrontare, se tenessero in proprio la gestione di tutti i loro beni e provvedessero direttamente a tutte le loro spese. E se così non fosse, quale potrebbe essere la ragione, il fondamento del contributo? Se gli immobili fossero di proprietà della Tavola questa dovrebbe provvedere in proprio alle spese loro inerenti, raccogliendo i fondi all'uopo come meglio ritiene, ma non collegandoli con l'autonomia delle comunità che rimarrebbe estranea al fatto. Se la Tavola fosse la proprietaria, potrebbe stabilire dei canoni per il fitto dei locali dati in uso alle varie comunità e raccogliere così i mezzi di cui ha bisogno per il mantenimento degli stessi. Ma questa pratica non è mai stata in uso nella amministrazione della Chiesa Valdese. Inoltre se la natura del contributo risiedesse in altre cause diverse dalla proprietà degli stabili da parte delle comunità autonome, se il suo importo fosse determinato seguendo un altro criterio qualunque, tanto per giustificare la norma regolamentare e la necessità da parte della Tavola di disporre di fondi per i fini generali della Chiesa, esso sarebbe privo di fondamento giuridico equo. Occorre quindi concludere che il contributo è determinato in rapporto alla autonomia ed il suo importo è stabilito caso per caso in relazione all'ammontare degli stabili e dei servizi che la Tavola amministra per conto delle comunità.

Che vi sia poi l'intenzione da parte anche delle comunità di comportarsi come proprietarie e che la Tavola accetti e riconosca tacitamente questo stato di fatto, è comprovato da altri due ordini di fatti. Anzitutto in occasione di restauri, ampliamenti, adattamenti degli stabili allo scopo che le comunità in quanto autonome determinano, nel presentare il progetto esecutivo alla Tavola molto spesso esse offrono e si impegnano di sostenerne direttamente le spese. In occasione della costruzione di nuove opere (es.: Tempio di Milano) sono le comunità stesse che raccolgono le somme necessario per raggiungere il fine. Di poi v'è da prendere

in considerazione la decisione sinodale del 1938 (A.S. 1938, a. 15) nella quale il Sinodo « raccomanda ai Concistori delle chiese che intendano effettuare dei restauri nei loro locali di culto di sottoporre i loro progetti alla approvazione della Tavola ». Esaminando l'articolo « stabili » la discussione si portò allora sullo stile dei Templi (14) e venne conclusa con la decisione su riportata. Si trattava dei templi di tutta l'Italia, non delle Valli soltanto, e il Sinodo non ordina, « raccomanda », rivolgendosi ai Concistori delle comunità che intendono effettuare dei restauri ai Templi, cioè alle comunità autonome poichè per le altre (vedi ivi l'esempio di Messina) è la Tavola che delibera la costruzione come i restauri. Questa raccomandazione sginifica che non solo la Tavola, ma anche il Sinodo ritiene che le comunità autonome sono libere di decidere e procedere ai restauri che credono, con il solo dovere morale di sottoporre il progetto alla approvazione della Tavola per ragioni di stile. Tale atteggiamento significa che queste sono tacitamente riconosciute come chi può disporre liberamente della cosa che ha in dotazione, cioè come proprietarie.

Da ultimo facciamo ancora una considerazione a proposito di quanto veniamo dicendo. Se una comunità autonoma intendesse chiedere il riconoscimento di ente morale da parte dello Stato nel territorio del quale opera, la Tavola non potrebbe opporvisi. Potrebbe la Tavola negare di devolvere in proprietà ai sensi del diritto statale, i beni che la comunità ha in dotazione, quando questa potrebbe dimostrare che è lei l'ente che rappresenta il fine a cui la volontà dei fondatori destinavano il patrimonio con cui furono costruiti gli stabili in uso suo? La Tavola dovrebbe cederli!

Le comunità autonome del secondo gruppo configurato, sono quindi nella condizione necessaria e sufficiente per poter essere considerate come se fossero proprietarie dei beni immobili di cui sono dotate. Tutte le differenze analizzate tra i quattro gruppi di comunità rimangono superate in linea di diritto, e la natura giuridica del contributo loro richiesto rimane accertato consistere nel fatto che la Tavola gestisce per conto delle comunità proprietarie gli stabili che loro appartengono e provvede per loro conto alla retribuzione dei ministri di culto. Possiamo quindi affermare che non solo la natura giuridica del contributo richiesto per il mantenimento dell'autonomia è unica, ma che di fronte a tutti i requisiti richiesti dall'art. 4 dei Regolamenti, tutte le comunità autonome si comportano uniformemente. Rimane quindi dimostrata anche la caratteristica dell'unità dell'istituto giuridico dell'autonomia nel diritto ecclesiastico valdese.

Rimane ora da spiegare per quel motivo, sia per le retribuzioni dei ministri di culto come per la gestione degli stabili delle chiese autonome, si è mantenuto il sistema attuale della amministrazione centralizzata. La ragione va ricercata nell'esigenze dello spirito missionario che è alla radice dell'ordinamento ecclesiastico valdese. Senza spingerci a considerare l'istituto del ruolo dei pa-

---

(14) Vedi Resoconto del Sinodo 1938, p. 21-22.

stori, possiamo dire che per i fini dell'opera generale della Chiesa, per un alto valore di equità e per un sano criterio disciplinare, è bene che i pastori dipendano tutti dalla amministrazione centrale. E' questa perciò che deve pensare alla loro retribuzione, o direttamente o a mezzo dei tributi a tal fine a lei versati dalle comunità autonome presso le quali essi prestano la loro opera. Circa gli stabili può dirsi ugualmente. Quantunque le comunità autonome potrebbero provvedervi direttamente, come in alcuni casi avviene, quando l'organo centrale può farlo lui, è criterio di sana amministrazione accentrare tali funzioni, per eliminare molte spese generali e per mantenere una direttiva unica nei rapporti amministrativi con le autorità statali. Appare ancora una volta come il principio presbiteriano si unisca con lo spirito missionario nella formazione degli istituti giuridici valdesi.

Se poi una comunità autonoma non versasse regolarmente i contributi o perdesse il riconoscimento dell'autonomia, perderebbe la proprietà dei suoi beni? Il fine di evangelizzazione non viene meno per questo e quindi la proprietà le rimarrebbe attribuita ugualmente. La Tavola però prenderebbe sui beni di questa un diritto di ipoteca per la mancata corresponsione del contributo nell'ipotesi che, nonostante il mancato versamento di questo, il Sinodo non ritenesse opportuno di revocare l'autonomia. Nel caso di revoca invece la comunità passerebbe nuovamente sotto la tutela della Tavola che gestirebbe in proprio i beni di questa. Anche prima del riconoscimento dell'autonomia potenzialmente le comunità singole sono proprietarie dei beni in loro dotazione, ma essendo persone giuridiche con capacità ridotta o limitata — come vedremo — agiscono sotto la tutela della Tavola, la quale si sostituisce alla loro volontà in quanto non essendo esse ancora pienamente formate sono incapaci di manifestarla compiutamente. La Tavola le rappresenta ed agisce in vece loro. Una volta raggiunta l'autonomia le comunità invece si liberano dalla tutela, e la Tavola eserciterà su di esse solo più un potere di controllo e di sorveglianza amministrativa, di coordinamento in linea con i fini generali della Chiesa.

Un'ultima conferma della teoria da noi enunciata l'abbiamo nel caso di liquidazione di un'opera o di chiusura di una chiesa. Le eventuali attività mobili ed immobili di questa passeranno in disponibilità assoluta della Tavola tranne che si tratti di una comunità autonoma (R.O. 1932, a. 45), perchè questa disporrà da sè delle sue sostanze.

(continua). GIORGIO PEYROT.

Appunti sul parlare di Prali

Dell'influenza dell' accento tonico sulla vocalizzazione

Non intendo per ora ingolfarmi nell'argomento della sorte delle vocali nel trapasso dal latino al parlare romanzo, ma solo accennare al fatto più limitato, ma anche più appariscente per chiunque vi dedichi un po' di attenzione, dei mutamenti vocalici per effetto dello spostamento dell'accento tonico.

Nel francese, questi mutamenti si riscontrano ancora frequenti nella coniugazione morta, mentre l'analogia ha steso il velo dell'uniformità nei verbi in *e;* ed altrove accanto a *Meuse, Moselle; œuvre, ouvrage; neuf, neuve, novice;* troviamo *chaud, chauffer, chaufferette; four, fourneau, fournaise; froid, froideur; front, effronté; veuf, veuve, veuvage,* ecc. Nel parlare nostro invece, il mutamento sembra generalizzato. Così ad es. nei verbi, anche quelli della prima coniugazione vi si uniformano. Nel futuro e nel condizionale poi, si ha la vocale tonica anche con accento secondario, senza contare la variazione della finale dell'infinito nella composizione di cotesti tempi. In genere si ha mutamento vocalico ogni qualvolta la diversa lunghezza del vocabolo, per effetto di composizione o di derivazione per suffissi, porta di necessità lo spostamento dell'accento. Com'è naturale, le particelle non vi sfuggono, e si ha diversa pronuncia secondo che sono proclitiche od enclitiche.

Così *a* tonica passa in *e* sordo atono in: *miando, miendetto; fâ, fàu, tü fâ... u fesè, fesìu, ferèi, ch'fâsse; parlâ; parlerèi.*

a tonica dà *é* stretto atono in: *àise, éisâ; lait, léitâ; pàire, péirìn; màire, méirì^{n}o...*

àu tonico, *ou* atono in: *àuro, ourìs, ouràs, ouretto* (provenz. *aureto); auriculam* dà *oureglio* (provenz. *auriho); àut, outùr,* ed il verbo *àussu, àusserèi, àusserìu, us oussà, oussàvu, oussâ, oussà; autumnum* dà *outögn; àuvu, àuverèi, us ouvè, ouvî, ouvì; Bàut, Bàudo, Boudét, Boudétto; ciàusso, cioussìe, ciousséirét,* v. *ciàussu, ciàusserei, u cioussà, cioussâ; ciàut, ciàudo, cioudét, éiciàudolèit,* v. *éiciàudu, éicioudâ; enclàure (claudere), enclàuvu, us enclouvè, clousürâ, clousüro: fàudo, foudièl, foudialàs, foudâ, foudialâ; giàun, giàuno, giounét, giounìsso; làudo,* v. *làudu, làuderèi, u loudà, loudâ; pàure, pourét, pouretto; pàuso, Pousét,* v. *pàusu, pàuserèi, u pousà, pousâ,*

Data l'importanza e la ricchezza dei dittonghi, ho creduto opportuno segnare l'*u* francese con *ü*, *eu* franc. con *ö*, *ou* franc. con *u:* di modo che *au, ai, eu, ei, iu, oi, ou, ui* sono tutti dittonghi.

L'*e* stretto ho segnato con *é;* l'*è* aperto con *è* fuorchè nelle finali, l'*e* è senz'altro moderatamente aperto e l'accento lo farebbe scambiare con l'accento tonico. Per il rimanente mi attengo alla grafia italiana. j = i consonante; *n* innalzata, la nasale dell'attacco.

e composi *erpousâ*...; *sàumo (salma* per *sagma), soumâ, soumìe; tàulo, toulâ, toulìn, touli^{n}â; viàut, vioutùn, v. viàuto, viàuterè, vioutâ.* Curioso: *ourèi* da *aghê (averèi, avrèi, aurèi, ouréi); pavorem* dà *pòu* per *pàu* (paura, peur).

èi tonico dà *é* od *e* sordo atono: *adrèit, adréitin; crèisse, crèissu, crèisserèi, u créissè créissìu, créisüo* sf, *créissent* sm; *frèit, frèido, fréidur; rèime, rèimu, rèimerèi, u réimè, réimìu, réimü; sèi, séissanto; - cièire, cièju, cièjerèi, u ciejè, cejìu; lèire, lèju, lèjerèi, u lejè, lejìu; mèire, mèju, mèjerèi, u mejè, mejìu; - crèire, crèju, u crejè, crejìu, crejü, crejent;* ma al fut. e condiz. *créirèi, créirìu,* l'è è solo attenuato in *é* perchè in posizione semitonica e sta per *crèjerèi, crèjerìu.*

è, é, ê tonico dà *e* sordo atono od *e* muto in: *m'arrèstu, m'arrèsterèi, u vus arrestà, m'arrestàvu, s'arrestâ; bèc, beccâ, beccassiâ; bèstio, bestiàs, bestiàsso, bestial, bescüri; béure, bévu, tü béve, â béu, béurèi* (per *béverèi*), *u bevè, bevìu, begü; bêl* sm, *î bêlo, î bêlerè, u belà (b'là), belâ (b'lâ)* in senso estensivo accanto a *î bêlàvo, bêlâ* in senso proprio; *cübèrt, cübèrto cübertur, cübersèl, cübersèllo, cübers'lâ; fissèllo* sf, v. *fissèllu, fissèllerèi, u fisselà (fiss'là), fisselâ (fiss'lâ), fisselà-â (fiss'là-â); lécio, leciàsso; levâ, lêvu, lêverèi, u levà, levàvu, la s'éilèvo, s'éilevâ; méglio, megliàsso; mé^{n}u, mé^{n}erèi, u me^{n}à, me^{n}àvu, me^{n}â, me^{n}ànt; me^{n}à-â; mésonöit, mesòut; mes'ùro* (per *méso ùro*), in *mésguern* resta *é* per posizione; *mé, té, sé* pron. pers. tonici, *me, te, se (s')* proclitici; *néblo, neblòt, neblàs; nésso, nebù; pèl* sf, v. *pêlu, pêlerèi, u pelà (p'là), p'làvu, pelâ (p'lâ); pêl,* sm, *pelüc (p'lüc); üsèl, üselét (üs'lét), üselàs (üs'làs); vègl* (ma *veglio* al f.), *vegliüs, vegliét, veglî, vegliò; vèrt, verdüro.*

iè tonico, *éi* atono in *nièr, nièro, nérét, néiretto;*

iè tonico, *ia* atono davanti ad *l: chièl* sm, v. *î chièlo, chialâ; fièl* sm, *fièlo* sf, *fialièro,* v. *fièlu, fièlerèi, u fialà, fialâ; foudièl* (piem. *faudàl), foudialâ; vièlo, vialàr.*

î tonico dell'infinito passa in *e* sordo nel futuro e condizionale eccezion fatta per gli incoativi: *büglî, bügliere; cüglî, cöglierè; übrî, öbrerèi; surtî, sorterèi;* - ma *finî, finirèi, finirìu.*

o tonico, *u* atono in: *balòs, balòsso, balussàdo; bòino* sf, v. *bòinu, u buinà, buinàvu, buinâ, buinà; bort* sm, *burdìn,* v. *bòrdu, bòrderèi, burdàvu, burdâ, burdà; bôsso* sf, *bussü* agg.; *ciòco; ciuchìn, ciuchìe; ciòl, ciulièro; còire, còju, u cujè, cujìu, pan cucét; col, culét, culetto; còrdo, curdetto, curdin, curdùn, curdàs, curdâsso; corp, curpét; còtto, cuttìn; croc, crucét, crucetto, crucetâ, encruccâ, encrucetâ; devòru, devuràvu, devurâ; éicòlo, éiculàr; m'engrumôlu, m'engrumòlerèi, s'engrumulâ,* agg. *engrùmmu; ercòrt, ercurdiâ; fabiòc, fabiucàs; fort, furtesso, furtificassiùn; front, affrònt, éifruntà, affruntâ; goc', gòccio, guccessiâ, gucciarìa; gof, gòffo, guffàdo; gònno, gunnéllo; long, lòngio, lungiùr; marmòtto, marmuttùn, marmuttâsso; mòlo, mulìn, muli^{n}ìe, é mulâ, éimòlu, ciaramulét; nôsso, nôssa, nûssiàire; nòu, nurànto; nòu, nuvìs; om, ume^{n}ét; or, durâ; òrle, urlét, urlàs, òrlu, òrlerèi, us urlà, urlàvu, urlâ; péiròl, péirulâ; pòli, pûliâ; pòrto, purti^{n}o,* v. *pòrtu, pòrterei, purtàvu, purtâ; sibròt, sibrutâ; soldi, sùldiàs; sop, supét, supiâ;*

sòrtu, sòrterei, surtî, u surtè; tardòc, tarducàs; tòlo, tuliàire; tòrcio, turciùn; trifo, trifulìe, trifulâsso, trifuliàire; tròbu, tròberèi, u trubà, trubàvu, trubâ; trot, tròtto, tròttu, trotterèi, u truttà, truttâ; vòli sm, v. vòlu, vulàvu, vulâ.

Si ha solo l'*o* più largo o più stretto in *pòu* (per *pau*) *pourû*; e così nel verbo *î òuvo, ouvâ.*

o ed *ö* tonico, *u* atono in: *tü vòle, â vôl, vöi, che vöglie; la vöglio, u vulè, vulìu, vulghê; còire, còju, cöit, cöito, u cujè...*

ö tonico, *ü* atono: *cöbru, cöbrerèi, u cübrè, cübrìu, cübrî, cübèrt, cübèrto, cübertùr; cögliu, cöglierèi, u cüglìè, cüglìu, cüglî, cüglì, cüglìo, cügliétto; fögl, föglio, fügliét, füglietto; gröglio, éigrügliâ; öbru, öbrerèi, us übrè, übrìu, übrî, übèrt, übèrto; ögl, ügliét, ügliàs, ügliado; ôli, ülìû, ülìûso, üliâ; öt, ütànto; söffru, söfferèi, u süffrè, süffrìu, süffrî, süffèrt; söli, sölio, süliâ.*

ue tonico, *u* atono: *fuern, furnél, furnelâ; giuern, giurnâ; tuern, la tuerno, tuernu, tuernerèi, u turnà; turnâ.*

òu ed *üö*, *u* atono: *plòure, la plòurè, la plòu, la pluvìo; cüör, curàm; füöc, fugàti.*

E per oggi basta. S'intende che quanto son venuto citando non ha valore di spoglio, ma di semplice esemplificazione e quindi di indicazione generica e approssimativa. Una trattazione più rigorosa va rimandata alla trattazione generale della vocalizzazione.

LUIGI GRILL.

Appunti

sulle fonti del Valdismo Medioevale

e di altre correnti riformatrici e eterodosse

(Seconda puntata)

III. *Gregorio da Faenza e la « Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum ».*

Di questa famosa « Disputatio », pubblicata anonima nel 1717 da Martène-Durand (*Thesaurus*, T. V., coll. 1703-1754) di sui codici di Clermont Ferrant e della collezione Colbert, si conoscono ora ben altri 8 mss. in aggiunta ai due di cui sopra, al codice della collezione Doat (Bibl. Naz. Parigi, *ms. Languedoc-Doat* 36) segnalato dallo Schmidt nella sua « Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois » (Paris, 1849), al codice ambrosiano indicato dal Muratori al T. IX dei suoi « Rerum Italicarum Scriptores » (p. 445, Milano, 1726) e agli altri 4 codici di Assisi, Firenze, Pa-

dova e Vaticano descritti dal P. Ilarino da Milano nel saggio già da me citato in un precedente fascicolo di questo Bollettino.

Gli 8 nuovi manoscritti sono stati segnalati dal P. Th. Käppeli, dell'*Institutum historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae,* in una breve recensione del saggio del P. Ilarino (in « Archivum Fratrum Praedicatorum », vol. X, 1940, pp. 378-379). Essi, in parte già noti agli studiosi, si trovano nelle seguenti biblioteche: uno alla Nazionale di Firenze *(B. 7, 1166),* due nella Bibl. Comunale di San Daniele del Friuli *(98* e *162),* uno alla Nazionale di Parigi (*14927 lat.*), uno alla Bibl. Pubblica di Bruges *(154),* uno al Trinity College di Dublino *(C. 5, 19)* e due infine alla Vaticana *(Barber. lat. 376* e *Ottob. lat. 1761).*

L'interessante segnalazione, che naturalmente non pretende di esaurire l'inventario delle numerose copie della diffusissima «Disputatio», ha potuto essere fatta dal P. Käppeli solamente per mezzo di un insostituibile strumento di lavoro che solo un ordine religioso poteva creare, valendosi dell'esercito di collaboratori che ha sparsi in tutto il mondo: intendo parlare di un ricco schedario di « incipit » e di « explicit » di codici, che i Frati Predicatori hanno messo insieme per la nuova edizione del Quétif-Echard che stanno preparando. La squisita cortesia del P. Käppeli (un autentico svizzero che sa conciliare il suo rigorismo domenicano con un assoluto e sereno rispetto per le varie confessioni riformate) mi è stata larga di preziose indicazioni per le mie ricerche sui Valdesi, e colgo volentieri l'occasione per ringraziarlo vivamente da queste righe. I brevi colloqui aventiniani che ho avuto con lui mi hanno convinto vieppiù di una cosa, che cioè sul terreno dell'indagine storica disinteressata e obiettiva è già possibile — purchè si siano preventivamente chiarite le rispettive posizioni teologiche — quel «colloquio» da tanti augurato tra cattolici e protestanti in vista di una riforma effettiva del Corpo di Cristo, in uno spirito di concreta carità e di vicendevole comprensione.

IV. *Giacomo Capelli e la sua « Summa contra haereticos ».*

In « Collectanea Franciscana » (A. X, 1940, fasc. 1, pp. 66-82) P. Ilarino da Milano riprende in esame la « Summa » del Capelli, già segnalata e descritta dal Molinier, e ne studia brevemente il contenuto, dando altre notizie sull'autore, descrivendo il codice su cui si fermò l'attenzione dello studioso francese *(J. 5 inf.* Bibl. Ambros. Milano) e identificandone un altro esemplare (l'*S. I. VIII* della Bibl. Malatestiana di Cesana) nel manoscritto pubblicato anonimo da D. Bazzocchi *(La eresia catara. Saggio storico filosofico con in appendice Disputationes nonnullae adversus haereticos. Codice inedito del secolo XIII della biblioteca Malatestiana di Cesena.* Bologna, 1919-1920, voll. 2).

L'attribuzione che P. Ilarino fa al Capelli di un « Quaresimale » del secolo XIII *(cod. N. 42 sup.* Bibl. Ambros. Milano) e, ma con minor certezza, della celebre operetta pseudo-bonaventuriana *Stimulus amoris* pubblicata dai Padri del Collegio di Qua-

racchi (Quaracchi, 1905), permetterebbe di completare la figura di questo interessante frate francescano milanese, che alla sua attività di polemista contro i catari e probabilmente di inquisitore aggiunse quelle di lettore degli scritti di S. Bonaventura, di celebre predicatore e scrittore mistico.

La sua « Summa », al pari del trattato di Davide d'Augsbourg, costituisce quasi una specie di difesa dell'opera dei Frati Minori, che lodevolmente si affiancarono ai Domenicani nella lotta sia pratica che dottrinale contro l'eresia, non solo predicando ma anche maneggiando « l'arma della penna con scritti che riconfermano una volta di più la loro scienza ed il loro zelo della difesa della fede cattolica ».

L'opera, scritta circa il 1240, giunge proprio quando il catarismo italiano offre « una piena fioritura non solo d'organizzazione e d'espansione, ma anche d'evoluzione dottrinale interna », che nè la legislazione papale e imperiale, nè i canoni conciliari, nè l'attività diplomatica dei legati pontifici e nemmeno l'inquisizione prima episcopale e poi monastico-papale permanente avevano potuto validamente ostacolare; diretta contro i Catari in generale, senza specificazioni sulle varie sètte in cui erano frazionati, essa si preoccupa specificamente di chiarire il « fondamento scritturale e razionale dei loro errori ». Poichè in due luoghi il Capelli rende testimonianza alla purezza del costume cataro contro le accuse di male informati o di calunniatori a proposito dell'*endura* e delle riunioni notturne degli eretici, P. Ilarino ne deduce non solo la sincerità dei suoi metodi polemici ma anche la sicurezza della sua informazione personale. Questa si rende maggiormente evidente attraverso l'esposizione delle varie tesi teologiche, sacramentarie e precettistiche dei Catari alle quali, con ricco corredo di argomenti scritturali e di ragioni addotti dall'una e dall'altra parte, seguono punto dopo punto l'ermeneutica e la confutazione di parte cattolica.

V. *Salvo Burci e il suo « Liber supra Stella ».*

La seconda puntata dedicata in « Aevum » (A. XVII, fasc. 1-2, gennaio-giugno 1943, pp. 90-146) al Burci da P. Ilarino da Milano ci riguarda direttamente: in essa egli si sofferma ad esaminare i dati offerti dal suo testo circa i Valdesi e gli Speronisti, aggiungendo di suo un importante cenno sugli Umiliati e sui loro rapporti coi Poveri Lombardi.

L'attenzione del N. si fissa principalmente su questa essenziale dichiarazione del Burci: « *O Pauperes lombardi, vos fuistis primo de Ecclesia romana; qu a non placuit vobis Ecclesia, iuncxistis vos cum Pauperibus Leonistis et eratis cum eis sub regimine Gualdensis et stetistis aliquo tempore sub suo regimine, et postea elegistis unum aliud caput, displicendo Gualdensi et Pauperibus Leonistis, cuius nomen fuit Johannes de Roncho, quem ego vidi, et praedicastis aliquibus annis id quod Pauperes praedicabant, di-*

cendo quod non eratis contra eos, sed modo magna discordia est inter vos invicem » (cf. anche Döllinger, vol. II, p. 74).

In essa è racchiusa tutta la storia dei Valdesi italiani dalla loro conversione alla loro scissione coi fratelli francesi e alla loro costituzione in gruppo autonomo con Giovanni da Ronco, che nemmeno il successivo tentativo di conciliazione di Bergamo riuscì ad eliminare; perdurando anzi in seno al Valdismo primitivo fino a Chanforan — ed anche oltre — due correnti ben distinte di dottrina e di prassi religiosa: l'*italiana,* più radicale, antisacramentaria, che non vuole sapere di compromessi con la Chiesa ufficiale, tutta intenta, nel suo attaccamento al lavoro organizzato e produttifero, ad affiancare la sua opera di proselitismo religioso con conquiste sociali in cui non vada del tutto perduto il frutto dell'eredità dei Patarini e degli Arnaldisti; la *francese,* attaccata esclusivamente alla predicazione e all'elemósina, contenta solo di spargere liberamente il seme della Parola di Dio senza eccessive preoccupazioni antigerarchiche e separatiste, desiderosa più di riforme dall'interno che di definitivo distacco, più vicina allo spirito di S. Francesco che a quello di Arnaldo.

P. Ilarino, dopo qualche notizia introduttiva sul nome valdese, sull'origine dei Poveri di Lione, sulla prima e unica missione valdese a Roma e sul primo costituirsi dei Poveri lombardi, esamina lungamente le cause che portarono alla scissione dei due gruppi basandosi sopratutto sui dati offerti dal ben noto *Rescriptum* di provenienza valdese; quindi si ferma su due informazioni storico-dottrinali presentate dal Burci circa il matrimonio e circa il traducianismo presso i Valdesi lombardi, unite a ragguagli più generali sulle loro opinioni riguardanti la giustizia secolare, il giuramento e la loro opposizione alla Chiesa Romana; per parlare infine degli studi più recenti e delle questioni tuttora vive intorno agli Umiliati e agli Speronisti.

Poichè le importanti e spesso definitive notazioni storiche dateci da P. Ilarino con un continuo e vigile riscontro con le fonti sono state da me ampiamente esaminate e in parte discusse in un lungo colloquio con lo stesso che ho iniziato nella rivista « Religio », mi tratterrò qui soltanto su taluni punti che ci interessano più da vicino.

a) P. Ilarino, notando come le più antiche fonti (Anonimo di Laon, Rescriptum, Moneta, Gui, ecc.) nominino solo un *Valdesius,* essendo posteriori sia la trasformazione in *Valdus* sia l'aggiunta del nome *Petrus,* preferisce la forma volgare *Valdès* (da cui *Valdesismo)* a quella più comune *Valdo* (da cui *Valdismo).* Già il Tocco e il Montet, per citare autori che vanno per la maggiore, avevano costantemente adoperata la forma lievemente diversa *Waldez,* reputandola anche loro più vicina all'originale latino e maggiormente corrispondente nella sua desinenza *ez* o *es* al carattere linguistico dei nomi propri della Francia meridionale.

Ora, a prescindere dal fatto che la forma *Valdesius* (da cui *Valdès)* non è costante nemmeno nelle più antiche fonti (infatti Map, Alano da Lilla e Pietro di Valcernai hanno rispettivamente le

forme *Valde*, *Valdus* e *Valdio)* e che inoltre il più comune *Valdo* (entrato nell'uso anche degli storici di lingua francese) serve tra l'altro a differenziare nel nome il nostro eresiarca dall'altrettanto noto Juan de Valdès, si potrebbe, se si vuole dare tutto il suo peso all'argomentazione puramente filologica, italianizzare il *Valdesius* in *Valdesio*, senza ricorrere al franco-provenzale *Valdès:* la forma *Valdesio*, che vedo adoperata qualche volta dal Comba (cf. *Valdo e i Valdesi avanti la Riforma,* p. 37, Firenze, 1880), potrebbe poi, qualora la si consideri — insieme con l'originale latino — più come aggettivo che come sostantivo, far cadere l'apparente contradizione esistente tra il Map e l'Anonimo di Laon a proposito della presenza di Valdo al III Concilio Lateranense. La Cronaca di Laon infatti afferma esplicitamente il colloquio di Valdo con Alessandro III, laddove il Map avrebbe visto solo i suoi seguaci. P. Ilarino, per non dover « stabilire un pregiudicievole contrasto con le due testimonianze », avanza l'ipotesi — per « via di compromesso » — che il Map non avrebbe realmente visto l'eresiarca « poichè i vari membri dell'ambasciata valdese furono fatti oggetto di attenzioni separate da parte dei conciliari ». Il Comba (op. cit., pp. 14-16), di fronte alla stessa difficoltà, non se la sente di venire ad un compromesso e scinde la missione dei Valdesi a Roma in due tempi ben distinti: il *primo* è della venuta di Valdo che, ottenuto dal Papa il permesso di predicare purchè a ciò non si oppongano i vescovi locali, se ne ritorna a Lione evangelizzando più di prima; il *secondo* è dell'invio nell'Urbe, « sedente ancora il Concilio », di pochi compagni, che avrebbero dovuto perorare presso i conciliari la causa della libera predicazione, sempre osteggiata dalle gerarchie ecclesiastiche lionesi. Ora, accettando la tesi che tende a dare al nome *Valdesio* un carattere piuttosto aggettivale, si ovvierebbe sia al compromesso proposto da P. Ilarino, sia al ricorso ai due viaggi distinti (al quale fu costretto il Comba), inferendo cioè che nel caso dell'Anonimo di Laon il Papa avrebbe dato l'abbraccio rituale ad un valdese non meglio nominato. Questa tesi riceverebbe una buona conferma dal Map, che adopera spesso il termine *Valdesius* nel suo senso aggettivale *(vidimus... Valdesios homines... a primate ipsorum Valde dictos; deducti sunt ad me duo Valdesii)*, mentre il Moneta *(vos venistis a Valdesio)*, il Rescriptum *(ultramontanos electos Valdesii socios)*, gli Atti dell'Inquisizione di Carcassona *(a cive quodam Lugduni Valdesio)*, il Gui *(nomine Valdesius)* ed altri farebbero decisamente pendere la bilancia a favore della forma sostantivale.

b) Circa il luogo di nascita di Valdo, P. Ilarino accetterebbe l'opinione di quelli che lo pongono con probabilità nell'attuale cantone svizzero di Vaud, vedendo nel nome dell'eresiarca un semplice soprannome indicante l'origine. Questa, del luogo di nascita di Valdo, è una grossa questione, che si connette direttamente con l'altro appassionante problema della stessa esistenza storica dell'eresiarca, da qualcuno messa in dubbio (cf. « Prolegomeni » cit., pp. 38-46). Le congetture sono qui diversissime: chi lo pone vicino a Lione, chi nel Delfinato, chi in Provenza, chi nelle

stesse Alpi Cozie, chi in Svizzera, ecc.; chiunque si è occupato della primissima origine dei Valdesi ha inteso dire la sua, spesso con grande sfoggio di erudizione; si nota al riguardo un curioso fenomeno che — senza far torto ai filologi — vorrei chiamare « linguistico »: un toponimo, come spesso avviene nel medioevo, sale di grado per diventare nome proprio di persona, ma a sua volta l'antroponimo dà luogo, presso talune fonti, a strane etimologie simboliche, come è il caso di Bernardo di Foncaldo che adopera promiscuamente le forme *Valdenses* e *Vallenses*, facendole derivare « *a Valle densa, eo quod profundis et densis errorum tenebris involvantur* » ! Il Tron, assertore dell'identità di Pietro Valdo = Pietro delle Brue, fa nascere il presunto vero capo del Valdismo « ante litteram » a Saint-Jean-en-Royans nel dipartimento francese della Drôme, tra Valence e Grenoble; come egli sia arrivato a far violenza alla quasi totalità delle fonti che vedono esplicitamente in Valdo il fondatore dei Poveri di Lione, come sia riuscito a riportare l'origine del moto a quasi un secolo indietro per farla collimare con la prima predicazione di Pietro delle Brue, come infine egli asserisca con ogni certezza ch'egli fu sacerdote e predicò nella stessa Saint-Jean-en-Royans per poi buttare la toga alle ortiche, è per me ancora un mistero. Vero è che i due documenti sui quali si fonda quasi esclusivamente la sua ricostruzione (la *Legatio* del 1368, e la *Regula* di poco posteriore pubblicata dallo Schmidt, che non è altro che il *ms. di Giovanni Leser* citato da P. Ilarino) sono piuttosto tardivi, e non possono pertanto avere lo stesso peso di quelli anteriori che affermano tutti la discendenza da Valdo e l'effettiva esistenza storica di costui. Mi riservo naturalmente di ritornare sull'interessante questione, appena le mie ricerche mi avranno portato più avanti nel confronto dei testi e della ricostruzione genetica delle loro testimonianze, in ciò sorretto e confortato da eventuali sopraluoghi nelle regioni che videro le prime gesta del nostro eresiarca, onde suffragare con le memorie locali i dati offerti dalle fonti tradizionali.

c) Poichè il Burci non accenna esplicitamente alle cause che provocarono la scissione tra Poveri di Lione e Poveri Lombardi, facendo solo supporre un contrasto di carattere giurisdizionale, « una crisi cioè di autorità e di comando », P. Ilarino giustamente ricorre al « Rescriptum », soffermandosi specialmente su un altro capo di dissidio, quello cioè riguardante le note *congregationes laborantium* dei Valdesi lombardi, che Valdo riteneva incompatibili con il voto della povertà assoluta e con l'obbligo esclusivo della predicazione. Ma il « Rescriptum » indica ancora altri motivi di dissenso: l'elezione e la consacrazione dei ministri, la confessione, il battesimo dei bambini, il matrimonio, l'atteggiamento nei riguardi della Chiesa ufficiale, ma specialmente il valore del sacramento eucaristico, che i Valdesi francesi non revocavano anche se ministrato da mani indegne *(quod panis et vini substancia per solam verborum Dei prolacionem vertitur in Christi corpus et sanguinem)* mentre i Valdesi italiani subordinavano gli effetti della

transustanziazione alla vera fede non solo del comunicante ma anche del celebrante.

Data la grande importanza del « Rescriptum » per una esatta ricostruzione delle vicende e delle dottrine del Valdismo medioevale, ne farò un particolare oggetto di studio in una serie prossima di questi « Appunti », dedicata specialmente alle fonti di origine valdese.

d) Le poche specificazioni dottrinali del « Liber supra Stella » riguardano il matrimonio, il traducianismo, la giustizia secolare, il giuramento e l'avversione alla Chiesa Romana, le due prime peculiari e proprie del Burci, le altre tre aventi invece la loro corrispondenza e la loro conferma nelle altre fonti.

Circa il *matrimonio* il Burci critica l'atteggiamento dei Poveri Lombardi che, se da una parte non intendono abbandonare nè case nè campi contro il precetto della povertà assoluta voluto ed osservato dai loro confratelli francesi, dall'altra rimangono esageratamente attaccati al consiglio evangelico spingendo i coniugi a separarsi anche senza « un previo e mutuo consenso » per praticare il celibato da loro considerato « come una delle forme principali della vita di rinuncia », come una autentica « opera buona ». P. Ilarino, osservando come il celibato fosse consigliato piuttosto dai Valdesi francesi che da quelli lombardi, e pur ammettendo sulla base del « Rescriptum » che a Bergamo si giunse all'accordo unicamente per la condiscendenza dei francesi che dichiararono di riputare legittimo il matrimonio e non lecito il suo scioglimento « *nisi occasio iusta intervenerit secundum quod communi videbitur* », considera la testimonianza del Burci come una rarità storica in quanto, a differenza dei polemisti italiani che generalmente tacciono in merito, egli documenta per i Valdesi lombardi una avversione al matrimonio a favore della continenza e del celibato, che oltrepassa la semplice preferenza dei Valdesi francesi per essere invece molto vicina alla prassi dei Valdesi tedeschi. Ma poichè, di fronte all'affermazione esplicita di Davide d'Augsburg secondo la quale i gruppi valdesi da lui combattuti reputavano « *matrimonium esse fornicationem juratam nisi continenter vivant* », possiamo addurre il giudizio meno reciso dello Pseudo-Raniero secondo il quale i suoi inquisiti tollerano il matrimonio in ragione della figliuolanza « *dicentes mortaliter peccare se conjuges si absque spe prolis conveniant* », è lecito inferire due cose: *primo*, che mentre a Bergamo sono i Poveri di Lione ad avvicinarsi ai Lombardi per amore di concordia, più tardi gli italiani evolvono a tale punto verso la pratica del celibato da sorpassare ben presto i loro antichi oppositori e suscitare la reazione del Burci, pur non giungendo alla condanna assoluta del vincolo matrimoniale, che è invece la caratteristica delle correnti neo-manichee; *secondo*, che l'osservanza dei precetti evangelici presso i vari gruppi valdesi è mitigata su questo punto da un sano realismo, di cui è merito di un inquisitore — Bernard Gui — l'averne rintracciato il motivo ispiratore nel famoso inciso paolino « *melius est nubere quam uri* », ma che è demerito suo averlo messo in causa per convalidare con

la sua autorità le calunnie che andavano in giro sul conto degli eretici in questo delicato campo della moralità associata.

P. Ilarino, a proposito dell'attribuzione del Burci ai Poveri Lombardi del *traducianismo* cosidetto « corporeo » secondo il quale l'anima si genera dall'anima mediante l'atto coniugale, indica altri due documenti testificanti l'esistenza di tale dottrina in seno a tutta la diaspora valdese nella seconda metà del secolo XIII. Ora, il primo documento addotto — il *cod. 969* della Bibl. Casanatense pubblicato dal Döllinger — contiene soltanto, tra varie formule d'interrogatorio per eretici valdesi, la semplice domanda *« si anime sunt ex traduce »;* mentre il secondo — una composizione antiereticale proveniente dall'inquisizione francese e pubblicata dal Duplessis d'Argentré (collectio, T. I., p. 56) e da Martène-Durand (Thesaurus, T. V, coll. 1754-1755) — in un brano asserisce che i Poveri Lombardi credono effettivamente « *quod anime sunt ex traduce* », e in un altro fa risalire questa particolare dottrina ad « un insegnamento panteistico circa l'anima, la quale non sarebbe altro che una porzione della divinità, e cioè dello Spirito Santo stesso, che venne infusa nel corpo del primo uomo, e dalla quale derivano le anime degli altri uomini ». Tale emanazionatismo, che farebbe pensare ad un rapporto particolare di parentela con gli Ortlibarii mentre il brano del Burci suppone piuttosto un influsso cataro, ci richiama ad un altro genere superiore di traducianismo, cioè a quello cosidetto « spirituale », che fa generare l'anima da un seme incorporeo esistente in quella dei genitori « onde tutta la natura umana dei figli procederebbe da tutta la natura umana dei parenti » (E. Rosa, voce *Traducianismo*, in « Enc. Ital. », Vol. XXXIV, p. 141).

Circa la negazione della legittimità della *giustizia temporale,* dalla Chiesa affidata all'autorità civile nella lotta contro l'eresia ritenuta grave delitto sociale, circa il divieto assoluto di *giurare*, che però in taluni casi gravi riceve delle attenuazioni (Stefano di Borbone, Atti dell'Inquisizione di Carcassona, Davide d'Augsburg) e circa l'*avversione alla Chiesa romana,* che altre fonti non mancano di porre in relazione con la famosa donazione costantiniana, il Burci accomuna tanto i Valdesi lombardi che quelli francesi, senza accennare espressamente all'influsso che il maggiore radicalismo anticattolico del gruppo italiano ebbe sulle posizioni dottrinali e morali della corrente francese, « piuttosto incline a mantenersi nei ranghi cattolici e a conservare i legami colla Chiesa ». Questa notazione di P. Ilarino è sostanzialmente esatta, purchè la si inquadri e la si valuti alla luce di tutta la storia posteriore del Valdismo che, nato anzitutto per il proselitismo irresistibile di un uomo desideroso solo, ad una svolta decisiva della sua vita, di imitare alla lettera — al pari di S. Francesco — l'esempio di Cristo, passerà gradatamente dalla semplice pratica dei consigli evangelici ad una reazione etica sempre più viva ed intransigente e, sospinto continuamente — auspice il ramo italico-tedesco — verso un maggiore radicalismo antigerarchico e antisacramentario, si separerà gradatamente dallo spirito della Chiesa cattolica, che nel frat-

tempo l'aveva ripetutamente condannato abbandonandolo alle sevizie del braccio secolare e accomunandolo a tutte le eresie vecchie e recenti che vivevano al suo margine, per poi perfezionare la propria autonomia anche sul terreno dommatico, a ciò sollecitato da quelle stesse proteste religiose posteriori il cui sorgere era stato possibile solo grazie all'intensa predicazione dei ministri itineranti valdesi. Di fronte ad un tale sviluppo, che estese la diaspora valdese a quasi tutta l'Europa, sorge spontanea la domanda se, ove non fossero sorti Valdo e il movimento che raccolse poi le « membra disiecta » delle proteste evangeliche precedenti, sarebbero potuti nascere l'ussitismo (figliazione diretta del taborismo), il wicleffismo e persino lo stesso luteranesimo. Così Chanforan, che decretò — sia pure in mezzo a contrasti — l'adesione alla Riforma, non solo era la conseguenza logica e necessaria delle varie esperienze religiose e dello sviluppo etico dommatico e ecclesiastico dei secoli precedenti, ma era anche il riconoscimento ufficiale a « Mater Reformationis » che le Chiese nate in certo qual modo preparate dalla fedele predicazione dei « barba » davano al Valdismo, facendogli perfezionare e chiarire sia sul terreno ecclesiastico che su quello teologico quelle conquiste religiose che da lungo tempo erano implicite nella sua semplice e salda fede evangelica e nel suo attaccamento fermo e sereno alla sola Parola di Dio.

e) P. Ilarino, pur rilevando che il « Liber » del Burci non offre — come abbiamo visto — l'inventario completo del bagaglio dottrinale dei Valdesi sia francesi che italiani, mancando in esso l'accenno circa il libero esercizio della predicazione laicale, la validità o meno dei sacramenti celebrati da mani impure, l'inefficacia dei suffragi e delle indulgenze, la negazione dell'assoluzione sacerdotale nella confessione, l'avversione al pedobattismo, ecc., afferma tuttavia che le sue brevi ma precise dichiarazioni circa l'origine e il costituirsi dei Poveri lombardi ne fanno una vera rarità storica, essendo « l'unica fonte che ci ragguagli, pur con parsimonia di dettagli, sulla prima separazione dei Poveri lombardi dai Poveri di Lione ». Infatti il « Rescriptum » descrive una situazione già bene avanzata nei rapporti tra i due gruppi contendenti, mentre il Sacconi si limita a registrare la discendenza degli italiani dai francesi. Come giustamente osserva il N., l'affermazione del Burci « *O Pauperes lombardi, vos fuistis primo de Ecclesia romana* » ha dato luogo a varie interpretazioni: lo Zanoni difatti, polemizzando con il De Stefano circa l'origine degli Umiliati, vede nel brano esaminato la documentazione del costituirsi dei Poveri lombardi in un gruppo anteriore alla loro unione coi Poveri di Lione, vivente autonomo ai margini della Chiesa Cattolica, idealmente affine alle correnti catare, dato che — per lo Zanoni — essi sono una filiazione degli Umiliati, da lui identificati senz'altro come Catari. Il De Stefano invece, seguito da P. Ilarino, lo interpreta nel senso di una appartenenza individuale alla Chiesa Cattolica, dalla quale quelli che vennero poi chiamati Poveri Lombardi si sarebbero separati sotto l'influsso della prima

predicazione dei lionesi nella penisola, fin dal viaggio a Roma di questi ultimi negli anni 1178-1179. P. Ilarino accetta dunque su questo punto l'interpretazione dello studioso siciliano come quella che appare la più evidente dal contesto, ma se ne distacca — e a ragione — per quanto riguarda il tentativo del De Stefano di volere per forza identificare i Valdesi primitivi con gli Umiliati. La precisa notazione storica del « Liber supra Stella », che non può dare luogo ad equivoci, consente al N. di aprire una lunga parentesi (pp. 121-135), dove riprende in esame la discussione sorta più di trent'anni fa tra i due citati autori staccandosi sia dall'uno che dall'altro nelle loro conclusioni estreme. L'interessante argomento, che esula dai limiti dei presenti « Appunti », sarà da me più ampiamente trattato in una prossima serie di « Note di bibliografia e di storiografia valdese », dove è mia intenzione rivedere criticamente i contributi più seri pubblicati intorno alla nostra storia dalla metà del secolo scorso ad oggi. Nel caso per esempio dell'origine degli Umiliati e dei loro rapporti con i Valdesi, prenderò in esame, oltre la più recente ricostruzione di P. Ilarino, sia il saggio dello Zanoni (*Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i Comuni nei secoli XII e XIII sulla scorta di documenti inediti*. Milano, 1911) in cui egli discuteva le opinioni già espresse dal De Stefano in un articolo della « Riv. storico-crit. d. scienze teolog. » (1906, t. II, pp. 851-871) dal titolo: *Le origini dell'Ordine degli Umiliati*, sia i posteriori studi di questo ultimo in « Bilychnis » (1917) sulle origini dei Poveri Lombardi e di altri gruppi valdesi, nell'« Archivum Romanicum » (1927) dove riprese con maggiore studio il problema delle origini degli Umiliati rispondendo allo Zanoni. Questi due ultimi contributi sono stati ultimamente ripubblicati dal De Stefano, insieme con altri sugli Arnaldisti, sui Fratri Gaudenti, sulla « Secta Spiritus Libertatis », sull'attività letteraria dei Valdesi primitivi e sulle caratteristiche dei moti ereticali dei secoli XII e XIII, nei suoi « Riformatori ed eretici del Medioevo » (Palermo, 1938, pp. 273-306 e 127-208).

Intanto le risultanze di questi tre studiosi ci permettono fin da ora — al lume del « Liber » del Burci, della « Summa » del Sacconi e del « Rescriptum » — di tracciare nelle sue grandi linee la storia del primo cinquantennio del Valdismo dalle sue origini fino alla conferenza di Bergamo (1170-1218).

I Poveri francesi, sorti per l'esempio e la predicazione di Valdo, escono ben presto dal loro quartiere lionese, sia per la loro stessa forza di espansione e di proselitismo, sia per le difficoltà mosse loro dall'arcivescovo Guiscardo nei riguardi della libera predicazione; si appellano quindi al Papa, dimostrando con ciò l'ossequio che ancora portano per la suprema autorità ecclesiastica, ma il loro viaggio a Roma consente loro di evangelizzare anche la penisola, dove specialmente in Lombardia e a Milano fanno numerosi proseliti. Questi, convertitisi individualmente dalla fede cattolica al Valdismo e organizzati in una sia pure embrionale « ecclesia », attraggono nel loro seno tutti gli eslegi del cattolicesimo

italico: epigoni dei Patarini, seguaci dell'Arnaldismo sbandatisi dopo il martirio romano del loro fondatore, ma specialmente il grosso nucleo di quegli Umiliati che non intendono, dopo avere assaporato le primizie del Vangelo liberamente predicato al popolo senza le note restrizioni vescovili e papali, regolarizzare la loro posizione religiosa nel nuovo Ordine che sarà poi sancito e disciplinato da Innocenzo III. Si viene così costituendo il forte gruppo dei Poveri Lombardi sotto il diretto impulso dei Lionesi, di cui parte si stabiliscono definitivamente nella Lombardia, ma con caratteristiche giurisdizionali e dottrinali che in seguito porteranno gli Italiani a contrasto con il nucleo originario: il sostrato antigerarchico, antisacramentario e antiecclesiastico dei Patarini, degli Arnaldisti e degli Umiliati, insieme con la tendenza di questi ad organizzarsi in associazioni dove vigono l'obbligo e la pratica del lavoro accanto a quelli della predicazione, si fondono nella personalità di Giovanni da Ronco, capo del movimento separatista lombardo ed oppositore di Valdo sul terreno specialmente giurisdizionale e sociale. Ma una volta scomparsi dalla scena pubblica i due capi, il cui prestigio aveva per così dire acuito il contrasto i due gruppi contendenti sentono vieppiù la necessità di giungere ad un accordo e attraverso una serie di quesiti, di risposte e di controrisposte, di cui il « Rescriptum » ci dà l'eco fedele, convengono di portare i punti dottrinali dibattuti ad una conferenza, che da una parte testimonia del tentativo di conciliazione attuato con cristiana carità dai dissenzienti e dall'altra segna l'inizio di una nuova fase storica del Valdismo medioevale. I tre secoli che corrono da Bergamo a Chanforan sono fra i più densi di storia: in essi maturano i germi che trasformeranno il moto di protesta in regolare chiesa costituita portandola d'un balzo sul piano europeo, dove le grandi confessioni riformate la riconosceranno come la loro più autentica antesignana.

f) Dopo poche pagine (135-138) dedicate alla « interessante possibilità di fissare il quantitativo degli appartenenti » al gruppo dei Poveri Lombardi, che P. Ilarino cerca di dedurre in via naturalmente molto approssimativa da « argomentazioni polemiche e scritturali » del Burci e che comunqne sarebbe di molto inferiore, secondo il N., alla somma tra 6000 e 8000 suggerita dal polemista piacentino, l'Autore dedica l'ultimo capitoletto della sua seconda puntata agli Speronisti, a cui il Burci dedica soltanto un vocativo oltre a due brevissimi accenni sul loro capo e fondatore Ugo Speroni. La ricostruzione che il N. tenta di fare del carattere paupéristico e evangelico di questa corrente, se non derivata dal Valdismo, almeno affine ad esso, assume però solo il valore di una messa a punto retrospettiva dello stato delle ricerche intorno ad essa, poichè nel frattempo egli avrebbe individuato nel *cod. Chigiano A. V. 156* (ff. 3-27) della Biblioteca Vaticana « un trattato epistolare contro gli errori di Ugo Speroni, composto e indirizzato al medesimo da Vacario celebre maestro di diritto romano, nella seconda metà del secolo XII », i cui dati storici non coincidono con quelli finora noti agli studiosi. Poichè inoltre questa nuova fonte

documenterebbe che gli Speronisti erano assertori di una dottrina mistico-fideista molto simile alla giustificazione per fede, aspettiamo con tanto maggiore interesse il volume sull'eresia speronista che P. Ilarino dice di avere approntato sui dati del nuovo codice, in quanto i suddetti accenni alla giustificazione risulterebbero del tutto isolati tra le varie fonti dell'eterodossia medioevale.

Roma, 21 gennaio 1944. GIOVANNI GONNET.

Recensioni

A. Armand-Hugon: *Agostino Mainardo. Contributo alla storia della Riforma in Italia.* Torre Pellice, Soc. St. Valdesi, 1943, 16o, pp. 118, L. 18.

Nel quadro del contributo portato dal Piemonte alla storia religiosa italiana del 500 e delle personalità che aderirono alla Riforma, costituiva una lacuna l'assenza di uno studio completo ed organico sulla figura di Agostino Mainardo. Questa lacuna è stata colmata dall'opera di A. Armand-Hugon, che porta così come dice il sottotitolo, un nuovo « contributo alla storia della Riforma in Italia ».

Figura e vita semplici, quelle del Mainardo, ma che pur ha vissuto nel senso più intenso della parola, il travaglio della meditazione e della ricerca della Verità; e quello, ancor più tragico, della lotta per l'imperativo della coscienza e le catene della tradizione e del quieto vivere. E' attraverso a quella ricerca e a quella lotta che ci conduce lo studio di Armand-Hugon. L'autore prende le mosse dalla nascita del Mainardo nella piemontese Caraglio e lo accompagna nel lungo soggiorno pavese. Se Caraglio fu la sua città nativa, Pavia fu la sua città d'adozione. Fu probabilmente in Pavia che egli compì i suoi studi, presso gli Eremitani Agostiniani, ed ivi si addottorò in teologia all'età di 31 anni; da allora comincia la sua rapida carriera attraverso le cariche ecclesiastiche: reggente lo studio del monastero di S. Agostino nel 1516, Rettore Provinciale degli Agostiniani nel 1519, Priore del convento di S. Mustiola nel 1533 e poi del convento di S. Agostino nel 1538. E' certamente in Pavia nella solitudine del chiostro, che la assidua meditazione della Parola di Dio, e della sua interpretazione agostiniana, doveva condurlo a quelle convinzioni che avrebbe clamorosamente espresso alcuni anni dopo.

La prima manifestazione di idee eretiche ebbe luogo nella quaresima di Asti nel 1532, ma a quell'epoca il Mainardo non doveva evidentemente essere ancora convinto che esse fossero realmente tali per la Chiesa Romana, cosicchè potè scolparsi dimostrando con ingegnosi cavilli che queste rientravano ancora nell'ortodossia cattolica. Sei anni dopo però, invitato a predicare la quaresima nella chiesa di S. Agostino a Roma, manifestò con-

vinzioni luterane così chiaramente da essere ripreso privatamente prima e poi in contradditorio dai Padri Gesuiti. Si può dire che da questo momento il Mainardo sia notoriamente eretico. Tuttavia egli continua ancora per ben tre anni la sua opera di divulgazione religiosa tra i monaci lombardi, al pubblico di Milano, a quello di Venezia. Ma questo paradosso non dura... e il 1541 il frate tronca risolutamente ogni indugio per seguire la voce della coscienza. E' l'esilio. Quei Grigioni ove tanti protestanti italiani cercano rifugio per sentire meno dolorosamente il distacco dalla patria accelgono anche Agostino Mainardo.

L'esilio segna l'inizio del secondo periodo della vita del riformato piemontese: passato a Chiavenna, si mise subito in contatto con le personalità più in vista del protestantesimo elvetico, e specialmente con Bullinger, successore di Zwingli nella Chiesa tigurina. Grazie all'interessamento delle autorità locali, i rifugiati italiani, tra cui il nostro, poterono quindi avere il diritto di insegnare privatamente nelle famiglie, e l'anno seguente Agostino Mainardo diventava Pastore di Chiavenna. Se fino all'esilio egli aveva dovuto combattere con l'inquisizione e i Gesuiti, ora gli toccava una lotta non meno sfibrante contro gli eretici anabattisti e antitrinitari. I suoi avversari erano pure dei rifugiati italiani per causa di religione, ma non a guisa di Mainardo, uno dei pochi italiani che accettarono integralmente la Riforma senza superarla nè cadere nel razionalismo: le dispute teologiche che egli ebbe con Camillo Renato, Stancaro, Negri, ed altre figure di minor rilievo, se da una parte costituirono una fonte di travagli e di amarezze per il pastore di Chiavenna, furono altresì l'occasione che valse a mettere in luce l'alta considerazione in cui era tenuto il nostro esule dai colleghi delle Chiese Retiche e dal Bullinger per la purezza della sua fede e per la sua integrità.

Una vita più che ottantenne separata in due parti di ineguale lunghezza, dall'esilio; due mondi completamente diversi le fanno da sfondo: nella prima parte, quel '500 italiano così ricco di vitalità spirituale, in cui si agitano vescovi e riformati; agostiniani luteraneggianti e gesuiti intransigenti; e dominato dalla figura severa di Paolo III Farnese i cui propositi di riforma morale e dogmatica del cattolicesimo gli attirano le simpatie degli intelletti più illuminati del suo tempo. Nell'altra parte invece è il non meno complesso mondo della riforma, che pur nei limiti entro i quali è contenuto, dai Grigioni cioè a Zurigo ci appare anch'esso agitato da un fervore di ricerca turbato qua e là dagli eccessi razionalistici di anabattisti e antitrinitari. Ma al disopra di questo duplice sfondo, domina la figura d'Agostino Mainardo e della sua vita di ricerca e di lotta. Attraverso queste complesse vicende, e attraverso alle apparenti contraddizioni della vita del frate di Caraglio (quali la ambigua ritrattazione delle sue proposizioni riformate, la libera propaganda religiosa di un predicatore ormai notoriamente eretico, l'intransigenza quasi calvinistica verso Camillo e Stancaro da parte di un uomo che aveva lottato fino all'esilio per ottenere la libertà di coscienza), lo studio di Armand-Hugon ci porta a una serena, forse troppo obiettiva valutazione della vita e dell'opera del Mainardo.

Il lavoro, in cui uno dei tre capitoli è dedicato allo studio delle poche opere tramandateci del riformato piemontese e alle impressioni sulla sua persona, è ampiamente fornito di citazioni di documenti editi e inediti, frutto di assidue ricerche dell'autore negli archivi svizzeri, specialmente a

Zurigo. Il volume è altresì arricchito in Appendice di quattro documenti: il manoscritto di Dublino che contiene informazioni biografiche; l'atto di conciliazione, steso da Bullinger, fra Mainardo, Stancaro e Camillo; la Confessione delle Chiese Retiche, e infine la conclusione della « Anatomia missae » attribuita al Mainardo. B. C.

Notizie e Segnalazioni

In questi ultimi mesi così pieni di eventi per la patria nostra, il dottor *Enrico Meynier*, con coraggio e fiducia, ha dato alle stampe una sua *« Storia delle Religioni »* (*) che viene a costituire, con la *Storia del Cristianesimo* e la *Storia dei Papi*, una trilogia che fa onore alle qualità di studioso del nostro venerato consocio.

Anche quest'opera, come le precedenti, merita di essere segnalata per le sue doti peculiari: una notevole chiarezza di esposizione sempre unita ad una pregevole obiettività, l'una e l'altra indispensabili in un'opera di cultura o sopratutto di divulgazione come vuol essere anche il nuovo lavoro del Meynier, al quale esprimiamo la nostra lode per la sua opera di ricercatore e di studioso, con la viva speranza che questo recente frutto delle sue fatiche, a malgrado la ferrigna atmosfera in cui oggi viviamo, trovi molti lettori ed apprezzatori.

L'opera consta di 12 capitoli nei quali viene esposto, ora più succintamente ora un po' più abbondantemente, lo studio delle religioni sorte nelle varie regioni dell'antico continente: in Egitto, nella Caldea e nell'Assiria, nella Fenicia, nella Cina, nel Giappone, nell'India, nella Persia, nella Grecia, in Roma, nelle regioni settentrionali dell'Europa, in Palestina ed in Arabia, per terminare con un ultimo capitolo che studia la posizione del Cristianesimo di fronte alle altre religioni, la quale - secondo l'autore - è una posizione di preminenza su tutte le religioni del passato, perchè la religione fondata dal Cristo non può non essere eterna, dato che il « suo postulato religioso e morale corrispondono ai bisogni permanenti dell'animo umano ».

Come si scorge da questi accenni, assai vasto è il campo in cui si svolge la indagine del nostro autore, sempre al corrente delle più importanti e recenti pubblicazioni sull'argomento; indagine che avrebbe forse potuto utilmente essere estesa ad altri continenti, a quello americano specialmente ove sorsero e si svilupparono magnificamente antichissime e floridissime civiltà colle rispettive religioni piene d'interesse e di misteri, come furono le splendide civiltà del Messico e del Perù, dei popoli Atzechi e Incas che vennero barbaramente distrutti dagli invasori spagnoli del XVI secolo.

Ma anche così com'è nella sua veste attuale, il fertile campo d'inda-

---

(*) E. Meynier: *Storia delle Religioni*, Torre Pellice, Lib. Ed. Claudiana, 1944, 8o, pp. 219, L. 30.

gine nel quale ha coscienziosamente lavorato il nostro autore, è già abbastanza vasto perchè il lettore attento lo percorra da un estremo all'altro con vivo interesse e con profitto.

Vita Sociale

ASSEMBLEA ANNUA

Il Seggio della Società di Studi Valdesi, riunitosi l'11 settembre 1944, constatata l'assoluta impossibilità della convocazione dell'assemblea annua dei soci, a causa della situazione attuale, preso quindi atto dell'impossibilità di una regolare elezione del nuovo Seggio, ha deliberato di continuare nell'esercizio delle proprie funzioni finchè non sarà possibile la convocazione dell'assemblea dei soci, promuovendo, per quanto possibile, lo svolgimento dell'attività culturale e pratica della Società secondo il programma tradizionale. Nel riprendere così il proprio lavoro, esso manda un affettuoso solidale saluto a tutti i consoci, in qualunque regione si trovino. Il Seggio, dopo le modificazioni avvenute durante l'anno, risulta così composto: prof. Attilio Jalla, presidente; prof. Teofilo Pons, archivista e bibliotecario; sig. Rodolfo Rollier, segretario; sig. Ernesto Benech, cassiere; professor Augusto Armand Hugon.

— Il Seggio, dopo accurato esame, ha approvato il rendiconto finanziario presentato dal Cassiere per l'esercizio 1943-44, coi seguenti risultati: *Entrate totali* L. 21.846,31; *Uscite totali* L. 16.237.95. *Fondo di Cassa* per l'esercizio nuovo L. 5.608,36. Il Cassiere tiene a disposizione dei soci il Bilancio e tutti i documenti contabili.

AMMINISTRAZIONE

Si fa viva preghiera a tutti i soci annuali di voler essere puntuali e regolari nel pagamento della loro quota di associazione e di ricordare che l'anno sociale decorre dal 1° agosto di ogni anno al 31 luglio di quello successivo.

Per i versamenti da effettuarsi, si consiglia ai soci di servirsi preferibilmente del *Conto Corrente Postale* n. 20-26.959, intestato al cassiere della Società, sig. Ernesto Benech, Luserna San Giovanni.

Dopo la pubblicazione del precedente Bollettino, sono pervenute al Cassiere le quote dei soci seguenti: Armand Hugon Giovanni, Armand Hugon Giuseppe, Benech Ernesto, Bertinatti Giovanni, Eynard Stefano, Gonnet Giovanni, Jahier Enrico (2 quote), Jouve Riccardo, Lantaret-Gay Elisa (3 q.), Luchini Alice (N. S.), Mensa Albino (N. S.), Pons-Karrer Luisa, Rivoir Alma, Rivoir Ferruccio, Rivoira Lorenzo, Rostagno Paolo, Selli Adelina.

OBLAZIONI

Ringraziamo le Chiese che ci hanno già fatto pervenire l'annuale loro contribuzione a favore della Società di Studi Valdesi. Speriamo che anche le comunità rimanenti non tarderanno ad inviarci il loro contributo, così prezioso per la vita della Società.

Ci sono pervenuti versamenti delle seguenti 18 chiese: Angrogna (Serre), L. 50; Aosta, 20; Bergamo, 300; Bobbio, 100; Como, 400; Felonica Po, 50; Genova, 150; Mantova, 30; Pinerolo, 100; Pomaretto, 50; Prali, 70; Praro-

stino, 133; Rodoretto, 50; Sampierdarena, 50; Sanremo, 30; Torino, 400; Trieste, 80; Torre Pellice, 150 (per 1943), 722 per 1944.

Ringraziamo pure caldamente i soci che, persuasi delle sempre maggiori difficoltà finanziarie che incontra la Società nell'esplicazione della sua attività culturale, hanno spontaneamente aggiunto alla loro quota un'oblazione, prova tangibile del loro interessamento. Essi sono i signori: Alma Rivoir, L. 5; Luisa Pons Karrer, 5; Giovanni Gonnet, 40.

NUOVI SOCI

Nella sua seduta dell'11 settembre, il Seggio ha accolto la domanda ad essere iscritto come socio della Società: del sac. prof. Albino Mensa (Pinerolo) e della professoressa Alice Luchini (Torre Pellice).

Ha pure costatato con vivo compiacimento che il prof. dott. Carlo E. Malan ha versato alla Società come integrazione della sua quota a socio vitalizio la somma di L. 100. Speriamo che il gesto del sig. Malan incontri molti imitatori in seno al nostro sodalizio.

ARCHIVIO, BIBLIOTECA, MUSEO

Dal prof. Mario Falchi abbiamo ricevuto in dono un *libretto di lavoro* intestato a Simond Margherita, di Angrogna, nella sua qualità di serva di campagna alle dipendenze di Maria Ricca, vedova Guglielmo Malano.

Il libretto è datato da Angrogna, il 30 giugno 1829, e firmato Giovanni Miegge, sindaco. Esso consta di n. 10 pagine stampate, contenenti il decreto di istituzione del medesimo (firmato dal Re Carlo Felice, in data 23 gennaio 1829) ed il relativo regolamento per gli operai e le persone di servizio, in duplice testo: italiano e francese, ed è completato da n. 24 fogli bianchi, visti e contrassegnati dal sindaco, e riservati alle variazioni successive dello stato di servizio dell'intestatario.

Il libretto, foderato in pergamena e fornito dei connotati del proprietario, della sua firma e di quella del suo datore di lavoro, serviva come passaporto per l'interno. Costava cent. 30.

Dall'*Istituto di Studi Liguri*, abbiamo ricevuto i seguenti opuscoli:

1) *N. Lamboglia*, La funzione storica del principato di Monaco. Bordighera, Ist. di St. Liguri, 1944, 16°, pp. 17.
2) Nuovi documenti sulla questione di Mentone, 1848-1854. Bordighera, Ist. di St. Liguri, 1944, 16°, pp. 40.

Lettere che si riferiscono ai vari tentativi fatti dalla città di Mentone, dopo la rivoluzione del 1848, per ottenere, col ritiro del veto francese, l'annessione della cittadina al regno d'Italia, allora ancora regno di Sardegna.

— Durante i mesi estivi il Museo è stato aperto al pubblico, nei pomeriggi domenicali, ogni volta che la situazione locale ha resa la cosa possibile, grazie al cortese interessamento della famiglia del prof. Luchini, i cui membri si sono volonterosamente prestati per la sorveglianza e per l'illustrazione ai numerosi visitatori. Il Seggio esprime loro la sua viva riconoscenza.

I nostri Lutti

Il 2 maggio 1944 cessava improvvisamente di vivere il nostro vecchio e fedele consocio geom. *Paolo Rostagno*. Nato a Prarostino il 3 settembre 1885, diplomato a Pinerolo nel 1905, successivamente acquistata la patente di segretario comunale, svolse un'importante funzione in vari Comuni, fra cui Villar e Bobbio Pellice; aperse poi dal 1914 un attivo ufficio tecnico a Torre Pellice. Durante la guerra del 1915-18 fu tenente contabile della C.R.I. in zona di guerra ed in Albania, ottenendo poi per il lungo ottimo servizio l'onore della Croce di merito. Uomo laborioso, integro, ispirato ad uno scrupoloso senso del dovere. Come fu buono e coscienzioso patriotta, così si dimostrò specialmente devoto alla piccola patria delle Valli Valdesi, interessandosi a quanto si riferiva alla vita ed alla storia valdese, seguendo attivamente l'opera della nostra Società. Diede con tutto il cuore la propria disinteressata collaborazione tecnica all'acquisto ed all'opportuna sistemazione dei caratteristici monumenti naturali delle Valli, il Bars della Tagliola e la Ghieisa d'la Tana; all'inaugurazione di quest'ultima, designato oratore dal Comitato promotore, pronunciò un breve caldo discorso, che fu pubblicato, celebrando l'eroica fede dei padri.

Alla vedova ed alla madre esprimiamo la nostra viva simpatia per il doloroso lutto che le ha colpite.

Il giorno 11 agosto, a Palazzolo sull'Oglio, si spegneva l'operosa esistenza di *Giovanni Griot*, nostro vecchio socio fedele.

Originario delle Valli, per ragioni di lavoro, il Griot si era trasferito a Milano, ove trascorse la sua attiva giornata terrena, amato e rispettato da colleghi e dipendenti e da quanti ebbero comunque occasione di avvicinarlo.

« Egli fu, scrive l'*Eco delle Valli*, un Valdese di buona tempra: operoso, entusiasta credente e fedele alla verità del Vangelo. Sapeva amare, comprendere e perdonare... Ebbe cara la sua famiglia ed amò la Chiesa di Cristo come la sua casa ».

Morì vittima dello stato di guerra che dilania tutte le terre, gravemente ferito il 1º agosto in un improvviso attacco aereo al treno di Brescia in cui egli viaggiava.

Mandiamo il nostro devoto saluto alla sua memoria, esprimendo alla vedova, al figlio ed ai parenti tutti le nostre sentite condoglianze.

Il 4 ottobre 1944, in modo improvviso, perdeva la vita il dott. *Carlo Trossarelli*, nostro socio da alcuni anni.

Egli era nato il 1º novembre 1879 a Torre Pellice; quivi compì gli studi medi per seguire più tardi quelli universitari a Torino, dove si addottorò in chimica. Esercitò la sua professione lungi dalle Valli, particolarmente nella valle di Aosta, presso gli stabilimenti della « Soie de Châtillon ». Di là si era trasferito, diversi anni fa, a Torre Pellice per trascorrervi in seno

alla giovane famiglia e nel riposo gli ultimi anni della sua vita, tragicamente troncata all'età di 65 anni.

Alla vedova ed ai figlioletti la Società esprime la sua viva simpatia.

Tragicamente decedeva a Massello, il 24 ottobre scorso, nell'ancor vegeta età di 58 anni, il nostro socio Maresciallo *Fernando Micol.*

Nativo di Massello, dopo avervi frequentato le Scuole Elementari, si arruolò volontario nell'Arma dei RR. CC., che per circa un trentennio servì onorevolmente e fedelmente. Congedato col grado di Maresciallo Maggiore, aveva fissato la sua dimora nel paesello natio, ove passò alcuni anni giustamente stimato dalla popolazione per il suo carattere gioviale, schietto, sereno. Rappresentò vari anni la sua Chiesa al Sinodo ed esercitò sempre e con tutti una cordiale e generosa ospitalità.

Alla moglie che lo piange, la Società fa giungere i sensi della sua profonda simpatia.

Premio "DAVIDE JAHIER„

(4° Concorso 1943-1945)

In conformità del Regolamento approvato nell'assemblea sociale del 6 settembre 1937 e pubblicato nel « *Bollettino della Società di Studi Valdesi* », n. 68, pp. 109-110, è bandito il *Quarto Concorso al Premio Biennale « Davide Jahier »* da conferirsi nel settembre 1945 al miglior lavoro scritto nel biennio 1943-45, sulla storia valdese o sulla storia del protestantesimo italiano.

L'ammontare del premio è fissato in L. 800 (ottocento).

Le opere a concorso, stampate o manoscritte, dovranno pervenire al Seggio, in duplice copia, non più tardi del 30 giugno 1945.

Per le altre modalità del concorso valgono le norme stabilite nel Regolamento.

Torre Pellice, 30 ottobre 1944. IL SEGGIO.

La Società ha ormai pochissime annate complete del « *Bollettino* » dal 1884 al 1944.

Essa sarebbe perciò gratissima a quei Soci che, non intendendo fare collezione del « *Bollettino* », le facessero pervenire i numeri 6, 15, 25, 30 e 33, che la Società è disposta ad acquistare o a ricambiare con qualche altra pubblicazione.

Essa mette a disposizione dei Soci, in serie o sciolti, tutti gli altri « *Bollettini* » pubblicati fino ad oggi.

In ottemperanza alle vigenti disposizioni di legge sulla stampa, il Bollettino *esce con numero di pagine ridotto.*

Prof. TEOFILO G. PONS, Direttore Responsabile
Autorizzazione Ministero Cultura Popolare n. 11 del 7 gennaio 1944-XXII

Arti Grafiche " L'Alpina „ - Torre Pellice

SOMMARIO



For use in Library only

For use in Library only



